32101 077697769

2456
.331

2456
.331

PRINCETON UNIVERSITY
LIBRARY
BRÜNNOW COLLECTION
Presented by
MRS. WILLIAM C. OSBORN
MR. CHARLES SCRIBNER, '75,
MR. DAVID PATON, '74,
MR. HENRY W. GREEN, '91,
MR. ALEXANDER VAN RENSSELAER, '71,
MR. ARCHIBALD D. RUSSELL,
MR. CYRUS H. McCORMICK, '79.

Die
mystische, didaktische und lyrische Poesie
und das
spätere Schriftthum der Perser.

Von

Prof. Dr. Hermann Ethé.

Hamburg.
Verlag von J. F. Richter.
1888.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. Fr. v. Holtzendorff in München.

Digitized by Google

Wie reich auch das sechste und siebente Jahrhundert der Hidschra an Meisterwerken der romantischen Panegyrik und des poetischen Liebesromans gewesen, wie manche künstliche Blüthen von schillerndem Farbenglanz auch das nationalhistorische Epos Firdausîs getrieben, so liegt doch in ihnen bei weitem nicht die Summe alles dessen, was der schöpferische Geist der Perser während dieses Zeitraums auf literarischem Gebiete hervorgebracht. Zwei andere, nicht minder bedeutsame Dichtungsgattungen entwickelten sich in jenen Tagen höfischer Sangeskunst, aber im ganzen fern von dem Getriebe der großen Welt, zu ungeahnter Fülle und Vollkommenheit — die didaktische und die mystische Poesie, die eine kurze Zeit lang Seite an Seite ein unabhängiges und getrenntes Dasein führten, bald jedoch zu einer für immer unauflöslichen Einheit zusammenflossen. Zwar sind uns schon, wie bekannt, von manchen Sâmânidendichtern, vor allem von Rûdagî, praktische Weisheitslehren in kurzen Sinnsprüchen und Aphorismen überliefert, und selbst an mystischen Anklängen fehlt es in einzelnen Liedern nicht, aber erst das Zeitalter Firdausîs gab, wie so manchen andern Zweigen der persischen Poesie, so auch dieser die rechte Grundlage und den lebensfähigen Keim zu gedeihlicher Fortentwickelung. Jene tiefsinnigen Betrachtungen über die Flüchtigkeit des Erdendaseins, über Menschenohnmacht, Schicksalstücke und den trügerischen Schein weltlicher Herrlichkeit, mit denen der Sänger des

(RECAP) 2456 .331

412503

Schâhnâma sein gewaltiges Epos so reich durchwoben hat — und wir möchten in dieses Gebiet z. B. auch Firdausis ergreifende Elegie auf den Tod seines Sohnes, sowie die gedankentiefen Räthsel rechnen, die Rustams Vater, der weise Zâl, im Kreise der Mobeds löst — sind von einem solchen Hauche idealer Poesie umweht, von einem so eigenartig ergreifenden Klange seelischer Empfindung durchzittert, daß alles Lehrhafte, alles Prosaische, das dieser Dichtungsart gewöhnlich anklebt, in dem harmonischen Fluß der Verse wie in eitel Wohlklang aufgelöst erscheint, und das läßt sich keinem didaktischen Erzeugnisse seiner Vorgänger, selbst nicht den ethischen Sprüchen Rûdagis, nachrühmen. In einem ähnlich beschränkten Sinne kann man Firdausî auch als den Bahnbrecher für die mystische Richtung der persischen Poesie bezeichnen. Die mystische Theosophie oder der pantheistische Çûfismus der Perser (von Çûfi, einem mit einem Wollengewande bekleideten Derwisch), der dem starren, jeden freien geistigen Aufschwung, jedes selbständige Denken und Schaffen lähmenden Deismus des orthodoxen Islams die unmittelbarste Wechselwirkung zwischen Schöpfer und Geschöpf entgegensetzt und in der Lehre von der Universalität und absoluten Einheit Gottes gipfelt, von der jedes kleinste Theilchen der sichtbaren und unsichtbaren Welt durchdrungen ist, und zu der die menschliche Seele während der kurzen Trennungszeit, die sie gefesselt in den Banden des Körpers verbringen muß, durch verschiedene Stadien einer immer vollkommneren Entwickelung zurückstrebt, bis sie endlich von allen Schlacken gereinigt und geläutert genug ist, um mit jenem göttlichen Urquell wieder zusammenzufließen, dem sie entströmt und mit dem sie doch von Ewigkeit her eins gewesen — dieser persische Çûfismus ist, wie Alfred v. Kremer in seiner „Geschichte der herrschenden Ideen des Islams" und in den „Kulturgeschichtlichen Streifzügen auf dem Gebiete des Islams" überzeugend dargethan, durchaus neuerer

Art als jener, ebenfalls Çûfismus genannte, orthodoxe Mysticismus der Araber, der sich schon in den frühesten Zeiten des Islams, bald nach Muhammads Tode zeigt, und der zuerst von Muhâsibî (gestorben zu Baghdâd 857, A. H. 243) theoretisch behandelt worden ist. Letzterer ist in seinen Hauptzügen nur eine Weiterbildung der christlich-asketischen Richtung, der Lehre von der völligen Entsagung und Gottergebenheit, für die sich der Muhammadanismus schon in seinen ersten Anfängen als ein ungemein fruchtbares Entwickelungsfeld erwies, und hat daher stets mit der sunnitischen Rechtgläubigkeit auf bestem Fuße gelebt. Ersterer dagegen steht, so sehr sich auch seine Jünger bemühen, ihre Glaubenssätze durch mystisch erklärte Koranverse zu erhärten, wie alle schi'itischen Lehren, im Widerspruche mit der islamischen Offenbarung, im Widerspruche mit allen geoffenbarten Religionen überhaupt, deren Dogmen, so verschieden sie auch sein mögen, für den erleuchteten Çûfî nichts als Allegorien der Gottheit selbst und daher sämmtlich von gleichem Werth, mit anderen Worten, sämmtlich gleichgültig sind. Dieser von Kremer mit Recht als ketzerisch bezeichnete Çûfismus, dessen Hauptmerkmal die mystische Ekstase, dessen Hauptziel die Einswerdung mit Gott ist, hat sich, abgesehen von einzelnen, hie und da bemerkbaren Einflüssen des Parsismus und des Manichäerthums, zunächst aus einer Vermischung von neuplatonischen Ideen mit denen des pantheistischen Vedântasystems der Inder herausgebildet. Das Eindringen des Neuplatonismus in den Orient ist leicht erklärt — wie schon früher bemerkt, war es der Chalif Ma'mûn, der zuerst Uebersetzungen griechischer Philosophen anfertigen ließ, und diese Bemühungen setzten sich während des ganzen dritten Jahrhunderts der Hidschra fort; denselben verdanken die verschiedenen schi'itischen Sekten, wie nicht minder die mannigfachen freigeistigen Schulen des Islams ihre hauptsächlichste Anregung und Förderung. Auf welchen Wegen sich aber die

indiſche Theoſophie nach Perſien verpflanzt hat, iſt vorläufig noch eine offene Frage, ſo wenig auch die Thatſache ſelbſt angezweifelt werden kann. Denn daß dieſe, und nicht etwa der Buddhismus, trotz ſeiner großen Ausbreitung über die öſtlichen Theile des altiräniſchen Reichs, beſonders über Chorâſân und Transoxania, den Hauptantheil an der urſprünglichen Geſtaltung der çûfiſchen Lehre gehabt, geht klar daraus hervor, daß der Waller auf dem myſtiſchen Wege zu Gott als erſte Station die ſogenannte Schari'ah zu paſſiren, d. h. alle vom Islam vorgeſchriebenen Riten und Ceremonien regelrecht zu erfüllen hat, ehe er zur höheren Gnoſis, zur Tarîqah (der Methode), Ma'rifah (der Erkenntniß) und Haqîqah (der Gewißheit) gelangen kann. Gerade ſo muß der Vedântaſchüler zunächſt den Geboten und Ritualpflichten des äußerlichen Brahmanenthums gerecht werden, während im Buddhismus dieſe Vorbereitungsſtufe als ein völlig nutzloſes Ding einfach bei Seite geworfen iſt. Daß ſich im ſpäteren Çûfismus eine ähnliche Wandlung vollzogen, und die perſiſchen Myſtiker, gleich den Buddhiſten, die Schari'ah mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt und ſchließlich ganz aufgegeben haben, iſt nur ein Beweis mehr für die Richtigkeit der oben aufgeſtellten Behauptung. Was der Çûfismus wirklich und zwar ſchon auf einer ziemlich frühen Entwickelungsſtufe von den Buddhiſten entlehnt hat, iſt die Lehre vom Fanâ, d. h. von dem völligen Aufhören der ſichtbaren Exiſtenz des Çûfi und ſeinem Aufgehen in der Gottheit, die ſich in manchen Einzelheiten mit der vom Nirvâna deckt.

Läßt ſich nun auch kein beſtimmtes Datum dafür angeben, wann der orthodoxe und der häretiſche Çûfismus ſich von einander geſchieden, ſo weiſen doch alle Anzeichen darauf hin, daß die Anfänge des letzteren mit dem Umſichgreifen griechiſcher, ſpeziell neuplatoniſcher Philoſophie im Orient, alſo mit der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts der Hidſchra, zuſammenfallen,

und ſchon der große Scheich Bâjazîd Biſtâmî (geſtorben 875, A. H. 261) erſcheint ganz von dieſen neuen Ideen durchdrungen. Ehe dieſelben freilich ſo feſte Wurzeln im Bewußtſein des perſiſchen Volkes ſchlagen konnten, um das ganze geiſtige Leben desſelben zu beherrſchen und der Dichtkunſt neue Bahnen zu weiſen, bedurfte es der Arbeit von Jahrhunderten, und ſo wenig die çûfiſche Färbung einzelner Gedichte des Rûdagî und ſeiner Nachahmer auffallen kann, ebenſo ſicher iſt es, daß von einer wirklichen myſtiſchen Poeſie erſt ſeit Firdauſî die Rede ſein kann. Das leidenſchaftliche Sehnen nach einer beſſeren, dauernden Heimath, der heiße Drang, die irdiſche Hülle abzuſtreifen und feſſellos im Urquell alles Lichtes zu baden, mit der Gottheit vereint ein verklärtes Daſein zu führen, ſpricht ſich in vielen Verſen des Schâhnâma unverkennbar aus, und nirgends zeigt ſich dieſes Streben nach einer poetiſchen Geſtaltung myſtiſcher Ideen deutlicher, als in der berühmten Epiſode von dem geheimnißvollen Ende des großen Schâhs Kaichusrau. Auf der Höhe ſeines Ruhmes, im Vollgenuſſe unbeſtrittener Herrſchermacht, wird er ſo ſehr von dem Gefühle der Vergänglichkeit alles Irdiſchen überwältigt, daß er dieſe Welt zu verlaſſen und in die Heilsgärten jener unſichtbaren überzugehen beſchließt, infolge deſſen er dann auf wunderbare Weiſe in einer ihm vorher im Traum angedeuteten Quelle den Blicken ſeiner Begleiter für immer entrückt wird, ein ſymboliſcher Hinweis auf die Einigung des Çûfî mit Gott! Ein jüngerer Zeitgenoſſe des großen Sängers von Tûs war der gefeierte Scheich Abû Sa'îd bin Abulchair aus Mahna im Diſtrikt von Châwarân in Chorâſân (968—1049, A. H. 357—440), und er iſt unter allen perſiſchen Dichtern der erſte, der ſein ganzes poetiſches Können einzig und allein in den Dienſt des myſtiſchen Pantheismus geſtellt hat. Man kann ihn zugleich mit vollem Recht den Neubegründer des Rubâ'îs oder orientaliſchen Epigrammes nennen; denn obgleich

ſchon Rûdagî und manche ſeiner Zeitgenoſſen treffliche Vierzeilen lehrhaften Inhaltes gedichtet, ſo hat doch keiner vor Abû Sa'îd dieſe eigenthümliche und ſpäter ſo beliebt gewordene Spielart der perſiſchen Poetik zur ausſchließlichen Trägerin ſeiner Gedanken und Gefühle gewählt und — was noch wichtiger iſt — ihr den ganz ſpezifiſchen Charakter religiös-philoſophiſcher Aphorismen aufgeprägt. Keine poetiſche Form war geeigneter, den mannigfachen Ausſtrahlungen der çûfiſchen Lehre, ihren ſich herüber und hinüber kreuzenden Ideen, Bildern und Vorſtellungen einen knappen und zugleich packenden Ausdruck zu verleihen, als gerade dieſe, und das zuerſt erkannt und durch die That bewieſen zu haben, iſt Abû Sa'îd's unbeſtreitbares Verdienſt. In den Vierzeilen dieſes berühmten Scheichs begegnen wir zuerſt jener ſo unendlich reichen und für die ganze myſtiſche Poeſie typiſch gewordenen Bilderſprache, in die ſich für den phantaſtiſchen Geiſt des Morgenlandes die trunkene, alles vergeſſende Liebe und Hingebung an Gott kleidet. Gott iſt der Freund, der Götze, das ſchöne Liebchen, um das der Çûfî ſich in Kummer, Gram und Sehnſuchtsſchmerz verzehren, am Tage klagen und Nachts in ſtetem Feuer glühen muß, zu dem er immer wieder und wieder flieht, mag es auch noch ſo oft ſich hart und grauſam gegen den Liebenden zeigen und ihm Trennungsqual auf Trennungsqual zu koſten geben; ſeine gekräuſelten Locken, ſein roſiges Antlitz, ſeine weinduftenden Lippen, ſein Schönheitsmal auf morgenfriſchen Wangen, ſeine cypreſſenſchlanke Geſtalt ſpiegeln dem Jünger der höheren Gnoſis die tauſend undurchdringlichen und doch ſo beredten Geheimniſſe der göttlichen Einheit wieder. Gott iſt ferner der holde Schenke, der dem Çûfî den Pokal des ewigen Weines kredenzt und ihn berauſcht mit dieſem Trunke aus ſeiner Hand; Gott iſt endlich die flammende Kerze, um die der Çûfî als Lichtfalter kreiſt, um ſich ſchließlich hineinzuſtürzen und lautlos darin unterzugehen. Eine kurze Blüthenleſe aus

Abû Sa'ids Vierzeilen wird uns mit einigen dieſer Allegorien und den durch ſie veranſchaulichten Glaubensſätzen noch näher bekannt machen.

O ſchilt mich nicht, mein Meiſter du, wenn mir die Becher munden,
Wenn ich an Lieb' und Rebenſaft ſo ſklaviſch mich gebunden!
Denn ach! ſo lang' ich nüchtern bin, da weil' ich ſtets bei Fremden,
Doch ſink' dem Freund ich an die Bruſt, wenn mein Verſtand entſchwunden.

Eilt zum Gottesſtreit voll Kampfmuth auch der Held in raſchem Flug,
Mehr doch gilt noch, wer der Liebe Märtyrthum gelaſſen trug.
Und wie gleichen ſich die beiden einſt am Auferſtehungstage?
Dieſen hat ſein Lieb erſchlagen, während den der Feind erſchlug.

Ach, ſo oft und viel mein Herz auch in der Liebe Buch ſtudirt,
Stets der Liebe Sonn' entſtrahlte deine Wange, reizgeziert —
Drum ſo lang' auf Schönheit Schönheit häuft dein Antlitz — iſt es einzig
Liebe auch und immer Liebe, die mein krankes Herz gebiert.

„Wem zu Liebe," frug ich einſtmals, „ſchmückſt du ſtets ſo reich dich? ſprich!"
„Mir zu Liebe," war die Antwort," eins und alles bin ja ich;
Bin die Liebe, bin das Liebchen und der Liebende nicht minder,
Bin der Spiegel, bin die Schönheit, ſchaue in mir ſelber mich!"

Füllt dein Ringelhaar auch ewig mir das Herz mit Weh und Ach,
Löſt doch ſtets dein Mundrubin mir all mein Herzensungemach;
Dir zu Liebe ſchenk' ich nimmer einem And'ren drum mein Herz auch,
Mir zu Liebe hängt das deine keinem Andren jemals nach.

So lange ſich von ird'ſchen Banden nicht gänzlich frei die Herzen ringen,
Wird auch in unſres Daſeins Muſchel die wahre Perle nimmer dringen.
Es füllt durch irdiſche Begierde des Kopfes Becher nie mit Wein ſich;
Du ſtellſt ja auf den Kopf den Becher — wie kannſt du ihn zum Vollſein bringen?

Dein Pfad iſt, ob man ihn auch walle in dem, in jenem Gleiſe — ſchön!
Dein Huldgenuß iſt, ob erſtrebt auch in mannigfacher Weiſe — ſchön!
Von gleicher Schönheit iſt dein Antlitz, mit welchem Auge man dich ſchaue,
Dein Lobpreis iſt, in welcher Sprache man immer auch dich preiſe — ſchön!

Als der Sterne, als der Himmel keiner noch den Lauf begann,
Als der Elemente keines noch des Nichtseins Schooß entrann,
Da verkündigte ich laut schon die Mysterien der Einheit,
Ehe Stimm' und Sinne mein noch — eh' mein Leib Gestalt gewann!

Manche der befähigsten Dichterköpfe Persiens bis in die neueste Zeit hinein haben diesem Altmeister des Rubâ'îs nachgeeifert, und zwar mit glänzendstem Erfolge; unter denen, die wie er ausschließlich Vierzeilen gedichtet, ragen vor allem zwei Persönlichkeiten hervor, die im schroffsten Gegensatz zu einander stehen, 'Omar Chajjâm (gestorben 1123, A. H. 517) und Bâbâ Afzal-uddîn Kâschî (gestorben 1307, A. H. 707). Letzterer, der auch eine Reihe von Prosaschriften theosophischen und metaphysischen Charakters verfaßt, so das Dschâwidânnâma oder Buch der Ewigkeit, über Selbsterkenntniß und den Ursprung und das Ende aller Dinge, das 'Araznâma oder Unterschied des Zufälligen vom Wesenhaften, das Madâridsch-ulkamâl oder die Stufengrade der Vollkommenheit, und andere mehr, folgt in seinen Rubâ'îs getreu dem Vorbilde des großen Abû Sa'îd und singt wie dieser als echter Çûfî in schwungvollen Rhythmen die Feier der göttlichen Liebe. Ganz anders steht es um 'Omar Chajjâm, des Zeltmachers Sohn aus Nischâpûr, der sich als Mathematiker, Astronom, Freidenker und Epigrammatist gleich großen Ruhm erworben. Er war ein Schulgenosse des später so berühmt gewordenen Vezirs der Seldschucken-Sultane Alp Arslan und Malikschâh, Nizâm-ulmulk aus Tûs, und des nicht minder berühmten, oder richtiger, berüchtigten Hasan Ibn Çabbâh, des nachmaligen Gründers der isma'ilitischen Sekte der Assassinen. Seine Hauptstudien bildeten Mathematik und Astronomie, denen er sich, durch Nizâm-ulmulks Güte gegen Nahrungssorgen sicher gestellt, frei und ungehindert hingeben konnte, und bald trat er durch die Veröffentlichung seiner bis auf den heutigen Tag mustergültigen arabischen Werke über

Algebra, Kubikwurzeln und schwierige Stellen im Euklid in die Reihe der bedeutendsten morgenländischen Gelehrten aller Zeiten. Sultan Dschalâl-uddîn Malikschâh berief ihn 1074 (A. H. 467) an seinen Hof nach Marw, um mit seiner Hülfe zwei langgehegte Lieblingspläne zur Ausführung zu bringen, eine Neubearbeitung der astronomischen Tabellen und eine durchgreifende Kalenderreform. ʿOmar bewährte sich auch hier als Meister; beide Arbeiten gediehen zu günstigem Abschluß und erhielten ihre höchste Weihe durch die Einführung einer neuen Zeitrechnung, der sogenannten Dschalâlî-Aera, die mit dem 15. März 1079 (A. H. 471) ihren Anfang nahm. Inmitten all dieser aufreibenden wissenschaftlichen Thätigkeit fand ʿOmar noch Muße genug, auch dem poetischen Genius, der in ihm wohnte, vollauf genüge zu thun und sich in kurzer Frist einen Dichterruhm zu erringen, vor dem selbst sein Gelehrtenruf in den Hintergrund treten mußte. Etwa 500 Rubâʿîs sind es, in denen er den ganzen aufgehäuften Schatz seiner Welt- und Menschenkenntniß niedergelegt hat, und wenn auch einzelne darunter von echt çûfischem Geiste durchweht sind, so tragen doch bei weitem die meisten — und diese sind auch zugleich die künstlerisch vollendetsten — ein völlig verschiedenes Gepräge zur Schau. Man kann sie mit Recht das Andachtsbuch eines radikalen Freigeistes nennen, denn wie sie auf der einen Seite mit den scharfen Waffen der Satire gegen die engherzige Frömmelei und den fanatischen Eifer der ʿUlamâs oder orthodoxen Theologen des Islams zu Felde ziehen, so überschütten sie auf der anderen Seite mit der Lauge schadenfrohen Spottes auch den scheinheiligen oder vor Verzückung außer sich gerathenen Mystiker, und das ganze sprachliche Rüstzeug des Çûfî dient dem genialen ʿOmar, gerade so wie dem drei Jahrhunderte später blühenden Hâfiz, nur dazu, den Çûfismus selbst, besonders in seinen krankhaften Auswüchsen, lächerlich zu machen. Man hat ihn

daher oft als den Voltaire des Morgenlandes bezeichnet, und ſoweit es ſich um glänzende Sprache, beſtechenden Witz, beißende Ironie und ein warmes Mitgefühl mit der ganzen leidenden Menſchheit handelt, iſt der Vergleich auch wirklich zutreffend, weiter aber nicht. Voltaire hat nichts geſchrieben, was ſich mit 'Omar's glühenden Rapſodien zum Preis des Weins, der Liebe und des Vollgenuſſes irdiſcher Freuden, oder mit ſeinen tiefinnerſten Herzensergüſſen meſſen kann, in denen ſich Zartheit des Gefühls mit ſinniger Gedankenanmuth und kerniger Lebensweisheit paart. Ein paar Epigramme, die vorwiegend den beiden letztgenannten Gattungen angehören, mögen hier ihre Stelle finden.

Nicht das Morgen iſt's, das hülfreich deinem Heute Glück beſcheert,
Durch das Grübeln um das Morgen wird die Galle nur genährt;
Laß nicht unbenutzt das Heute, iſt dein Herz nicht ganz verkehrt,
Denn was ſonſt noch bleibt vom Leben iſt nicht einen Heller werth.

Weh' dem Herzen, doppelt wehe, das in Flammen nie entbrannt,
Nie der Herz-Entzünd'rin Liebe heiße Leidenſchaft empfand;
So verloren iſt kein Tag wohl, als der eine letzte dir,
Da du ſcheiden mußt von hinnen und nicht fühlſt der Liebe Hand.

Ach, wie ſchön, wenn Neujahrslüfte* Roſen wehn um's Angeſicht,
Ach, wie ſchön, wenn ſüße Wangen des Jasmines Blüth' umflicht!
Doch gefallen will mir's nimmer, ſprichſt du von Vergangnem mir,
Fröhlich ſei und laß das Geſtern — ſtrahlt das Heut doch hell und licht!

Zum Beginn gleich wollt' ergründen, ſtrebend über Himmel fort,
Tafel, Schreibrohr,** Paradies ich und der Hölle Marterort.
Da mit wohlverſtänd'gem Sinne ſprach mein Meiſter dieſes Wort:
Rohr und Tafel, Höll und Eden — ſie ſind in dir, ſuch' ſie dort!

* Das perſiſche Neujahr fällt bekanntlich auf die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche.
** Die wohlbewahrte Tafel, auf der Gott mit dem Schreibrohr vor Anbeginn der Welt alle Geſchicke niedergeſchrieben.

Dann erſt, wenn des Athmens ledig, du beginnſt die Wanderſchaft,
Schauſt du die Myſterien Gottes frei von jeders Schleiers Haft.
Nicht, von wannen du gekommen, weißt du — ſei drum frohgelaunt;
Nicht, wohin du gehn wirſt, weißt du — ſchlürfe drum den Rebenſaft!

Pfeilſchnell, wie der Sturm durch's Blachfeld, pfeilſchnell, wie im Strom die Wogen,
Iſt der Lebenstage einer wieder mir dahingezogen.
Aber um zwei Tage dennoch hab' ich nie des Grams gepflogen,
Um den Tag, der fern noch weilet, und um den, der ſchon verflogen.

Weil du viel geſündigt, 'Omar, giebſt du ſolchem Leid dich hin?
Immerdar am Grame zehren, bringt dir das wohl je Gewinn?
Wer ſich nie der Sünd' befliſſen, dem wird Gnade nie zu theil,
Gnade folgt allein der Sünde, hat dein Grämen alſo Sinn?

Wein — der flüſſige Rubin iſt's, und der Humpen iſt ſein Schacht,
Körper iſt des Bechers Höhlung, drin ſein Saft als Seele wacht;
Und das Glas dort, das kryſtall'ne, das vom Trunke roſig lacht,
Eine Thräne iſt's, drin Herzblut niederträufelt heimlich ſacht!

Während ſo die myſtiſche Poeſie ihren Triumphzug durch die perſiſche Literatur anzutreten begonnen, war auch ihre Schweſter, die Lehrdichtung, in ihrer Entwickelung keineswegs zurückgeblieben. Noch zu Firdauſis Lebzeiten ward der Mann geboren, der berufen war, ſeinem Volke die beiden erſten ethiſch-didaktiſchen Mathnawîs zu ſchenken, Nâçir bin Chusrau, ein ſo merkwürdiger und eigenartiger Charakter, wie er ſelbſt in dem an Seltſamkeiten reichen Morgenlande zu den außergewöhnlichen Erſcheinungen gehört. Erſt in der allerneueſten Zeit iſt es europäiſcher Forſchung gelungen, aus dem Wuſt legendenhaften Wunderkrams, mit dem die orientaliſchen Biographen die Perſon dieſes Dichters umgeben, ein einigermaßen klares Bild ſeines an Wechſelfällen reichen Lebens und ſeiner religiös-philoſophiſchen Anſchauungen zu entwickeln. Er war in Qubâdijân bei Balch in Chorâſân 1004 (A. H. 394) geboren und

wurde, wie ſich aus den zerſtreuten Andeutungen in ſeinen Gedichten ergiebt, als orthodoxer Sunnit erzogen. Ein unſtillbarer Drang nach höherer Erkenntniß trieb ihn früh zum eifrigen Studium der Naturwiſſenſchaften, der Medicin, Mathematik, Aſtronomie, der Muſik und der griechiſchen Philoſophie. Daneben machte er ſich mit Koranexegeſe und Traditionslehre, ſowie mit manchen anderen im Orient verbreiteten Religionsſyſtemen, dem Chriſtenthum, dem Parſismus, der Lehre der Manichäer und Sabäer vertraut und erwarb ſich umfaſſende Kenntniſſe im Arabiſchen, Türkiſchen, Griechiſchen und verſchiedenen Sprachen Indiens. Aber alle dieſe Wiſſensſchätze ließen ihn kalt und unbefriedigt; ſein Geiſt, der unabläſſig danach ſtrebte, den Urgrund alles Seins zu erforſchen und den rechten Pfad zum Verſtändniß Gottes und ſeines Verhältniſſes zur Welt aufzuſpüren, konnte ſich nicht mit dem blinden Autoritätsglauben, den unfruchtbaren Argumenten abſpeiſen laſſen, die ihm die verſchiedenen Religions- und Philoſophenſchulen ſtatt wirklicher Beweiſe boten, und da auch ſein eigenes Grübeln dieſe höchſten Fragen der Menſchheit nicht zu löſen vermochte, ſo ſtürzte er ſich, von Ekel über die Nichtigkeit aller irdiſchen Erkenntniß erfaßt, wie Fauſt in den Strudel der Welt, in Sinnenluſt und Weinestrunkenheit. Umſonſt! weder im Taumelkelch ungezügelter Freuden, noch in der Anſchauung fremder Länder, Sitten und Geiſtesrichtungen, zu deren Behufe er Reiſen bis nach Indien, nach Multân und Lahore, unternahm, fand er die geſuchte Offenbarung; die Pforte jenes Geiſterreiches, in dem er alle Geheimniſſe des Schöpfers und der Schöpfung ſchleierlos zu ſchauen gehofft, blieben ihm verſchloſſen. In dieſem Zuſtand bitterer Enttäuſchung und wachſender Verzweiflung kam ihm plötzlich wie eine göttliche Eingebung der Gedanke, ſich noch einmal der Leitung des Korans anzuvertrauen, allen weltlichen Freuden zu entſagen und an den heiligſten aller moslimiſchen Andachtsſtätten die innere Befriedigung zu

ſuchen, den letzten Verſuch zu wagen, ob nicht doch noch auf orthodoxem Wege das ihm dunkel vorſchwebende Ziel zu erreichen ſei. So rüſtete er ſich denn im Jahre 1045 (A. H. 437) — er war zu jener Zeit Finanz- und Steuerſekretär in Dienſten des Seldſchuckenemirs Dſchakarbeg, des Bruders von Sultan Toghrulbeg, in Marw — zu einer Pilgerfahrt nach Mecka und Medina, die ihn volle ſieben Jahre in Anſpruch nahm und ihm einen ſo tiefen Einblick in alle Verhältniſſe der moslimiſchen Welt in Perſien, Arabien, Syrien, Paläſtina und Aegypten gewähren ſollte, wie er wenigen ſeiner Zeitgenoſſen gegönnt war. Er hat dieſe hochintereſſante Fahrt in ſeinem Safarnâma in feſſelndſter Weiſe beſchrieben und uns damit ein Werk hinterlaſſen, das in der Reiſeliteratur der Welt für immer einen ehrenvollen Platz einnehmen wird und z. B. in den Abſchnitten, die von Paläſtina und ganz beſonders von Jeruſalem handeln, ſelbſt noch für unſere heutigen archäologiſchen Forſchungen im heiligen Land beachtenswerthe Fingerzeige enthält. Freilich war das Reſultat für Nâçir ein ganz anderes, als er erwartet; beſuchte er Mecka auch viermal und erfüllte gewiſſenhaft alle Pflichten eines Pilgrims, ſo ward doch der ſchwarze Stein der Ka'bah zu keinem Stein der Weiſen für ihn; im Gegentheil, die äußeren, jedes tieferen Gehaltes ermangelnden Ceremonien machten ihm nur um ſo mehr die Leere ſeines Herzens fühlbar, mehr denn je ſehnte er ſich nach einem Gedankenaustauſch mit wahrhaft erleuchteten Geiſtern, und dieſe fand er endlich — ſeltſam genug für unſere Begriffe, aber ganz im Einklang mit der eigenthümlichen Gedankenrichtung Nâçirs, den Nöldeke treffend einen „frommen Skeptiker" nennt — in der ſchi'itiſchen Sekte der Iſma'iliten oder Bâtinîs, in der mit allen Reizen der Natur und Kunſt geſchmückten Hauptſtadt Aegyptens, wo er auch, allen Anzeichen nach, ſein erſtes großes Lehrgedicht, das Rûſchanâ'inâma oder Buch der Erleuchtung

um 1049 (A. H. 440) in seinen Hauptzügen niedergeschrieben hat. Cairo, das Nâçir so enthusiastisch in seinem Safarnâma beschreibt, war die Residenz des Fâtimidensultans Mustançir-billâh, des geistlichen wie des politischen Hauptes der 'Aliden und Schutzherrn der Schi'ah, der gerade damals einen erbitterten Kampf gegen den Chalifen von Baghdâd und den Seldschucken Toghrulbeg, den Hauptvertreter der sunnitischen Lehre, führte und den Zenith seiner Macht erklommen hatte, denn Syrien, Hidschâz, Nordafrika und Sicilien gehorchten seinem Scepter, und Wohlstand, Ruhe und Sicherheit herrschten durch ganz Aegypten. Welchen Eindruck die Mysterien des isma'ilitischen Geheimbundes, der sich in der Lehre von der Einheit Gottes, von Allverstand und Allseele, von Paradies und Hölle als Sinnbildern der zur höchsten Vollkommenheit gelangten menschlichen Seele einerseits und ihrer Unwissenheit und Entfremdung von Gott andererseits, von dem Unterschied zwischen Tanzîl und Ta'wîl, d. h. der wörtlichen Erklärung des Korans und der allegorischen Interpretation desselben, vielfach mit den Anschauungen der „lauteren Brüder" und selbst mit denen des Çûfismus deckt, auf Nâçir gemacht und wie sie ihn unwiderstehlich in ihren Zauberkreis gezogen, davon steht freilich im Safarnâma nichts, das wird uns erst aus seinen poetischen Werken offenbar, so aus den folgenden Versen einer seiner größten Qaçiden:

Wenn nur Gott es will, so öffnet er die Pforte des Erbarmens,
Dann gelingt, was erst unmöglich schien, und leicht wird dann, was schwer.
Und so nahte eines Tages ich dem Thore einer Stadt mich,
Der die Himmelskreise alle dienten und der Sterne Heer;
Einer Stadt, die ganz nur Garten war voll Rosen und Cypressen,
Rosig schimmerten die Wände — Bäume deckten rings den Grund;
Buntgestickt war ihr Gefilde wie Brokat; ihr Wasser strömte,
Reinem Honig gleich, als sei es mit dem Kautharquell* im Bund.
Eine Sphäre war's, die einzig Edelsinn als Gast beherbergt,

* Der Paradiesesquelle nach dem Koran.

Und ein Hain, drin auf zum Himmel der Verstand als Pinie strebt
Eine Stadt, drin alle Weisen sich in goldgestickte Seide
Kleiden, die kein Weib gesponnen, keine Männerhand gewebt;
Eine Stadt, bei deren Anblick, als ich eintrat, der Verstand mir
Zurief: „Stille dein Begehren hier und rast' an diesem Platz!"
Und ich schritt zum Pförtner, legte deutlich dar ihm meine Worte,
Und er sprach: „Die Sorge banne — voll Juwelen ist dein Schatz.
Dies hier ist das große Weltmeer, hier nur wirst du Perlen finden,
Die des Vollgewichts sich rühmen, hier nur Wasser, klar und rein.
Dies hier ist die höchste Sphäre, weisheitssternbesä't, ja mehr noch,
Voll von holden Schönheitsbildern zeigt sich hier dir Edens Hain!"

Und aus einem der letzten Kapitel des Rûschanâ'inâma:

Ich schaute eine Welt, in Glanz gebadet,
Drin eine Schar von Geistern, gottbegnadet,
Die ganz vom Erdenschmutze sich befreit,
Die Seele voll der Herzenswelt geweiht,
Der Elemente Fesseln sich entrungen,
Von Banden frei, aus Kerkerhaft entsprungen!
So sprach ich drum zur weisen Geisterschar:
„Erlesne ihr, die jeder Bürde baar,
Wie kam's, daß ihr Unsterblichkeit gewonnen,
Daß ganz ihr der Vergänglichkeit entronnen?
So staubentäußert und in Licht getaucht,
So nachtentrückt und morgenfrisch umhaucht?"
Und nun enthüllten sie der Dinge Lage
Und gaben Antwort mir auf jede Frage.
„Hinein ins ew'ge Jenseits schritten wir,
Das Band der ird'schen Welt durchschnitten wir;
Nun wissen wir, daß ihr's an Werth gebricht,
Und wer sie liebt, verletzt des Herzens Pflicht.
Für jede eitle Lust, die dort wir trieben,
Sind manches Jahr im Finstern wir geblieben.
So sprechen wir — doch du, du giebst nicht Acht,
Noch bist du nicht vom Thorheitsschlaf erwacht."
Als der Verzückung sich mein Geist entwunden,
Da sah ich klar — da war mein Wahn verschwunden.
In's Herz zog Einsicht mir — hervor brach hell
Des geist'gen Daseins hundertfacher Quell. —

Nach sieben Jahren kehrte Nâçir als Dâ'î oder Missionär des neuen Glaubens in seine Heimath Chorâsân zurück, aber

ſchon nach wenigen Jahren, etwa um 1060, zwang ihn ſunnitiſche Verfolgungsſucht zur Flucht, und nach langem Umherirren fand er endlich eine ſichere Zuflucht in Jumgân in den Bergen von Badachſchân, wo er als Einſiedler die letzten Jahrzehnte ſeines Lebens (er ſtarb 1088, A. H. 481) verbrachte und eine Schar treuer Anhänger um ſich ſammelte, die ſogenannte Sekte der Nâçirijjah, die noch manchen nachfolgenden Geſchlechtern die Lehren ihres Meiſters übermittelt hat. Dort im unwegſamen Gebirg hat er wahrſcheinlich auch das Rûſchanâ'inâma neu überarbeitet, das in ſeinem Inhalt dieſem eng verwandte Sa'âdatnâma oder Buch der Glückſeligkeit geſchrieben, den größeren Theil ſeines umfangreichen, faſt ganz aus Qaçiden beſtehenden Diwâns und manche andere Werke verfaßt, ſo das erſt kürzlich aufgefundene Zâd-ulmuſâfirîn oder Wegkoſt der Gotteswaller, in dem er ſeine ganzen religiöſen und philoſophiſchen Ideen niedergelegt hat. Das Rûſchanâ'inâma zerfällt in zwei Theile, einen metaphyſiſchen, der auf ariſtoteliſch-neuplatoniſcher Grundlage eine mit ſchi'itiſchen, ſpeziell isma'ilitiſchen und nicht ſelten çûfiſchen Anſchauungen gemiſchte Kosmographie aufbaut, und einen ethiſchen, der eine reiche Fülle praktiſcher Weisheitslehren und tiefſinniger Gedanken über die guten und ſchlechten Eigenſchaften des Menſchen, über die Nothwendigkeit, falſche Freunde und thörichte Geſellen zu meiden, über die trügeriſchen Reize der Welt und die Fallſtricke eines ehrgeizigen Strebens nach eitlem Rang und Reichthum enthält. Aehnliche Ideen, nur weit ſchärfer ausgedrückt, finden ſich im Sa'âdatnâma, in dem ſich Nâçir für die erlittenen Verfolgungen durch heftige Angriffe auf die Fürſten und Großen des Reiches rächt, und ebenſo in den zahlreichen Qaçiden, die meiſtens dem Preiſe 'Alis und ſeiner Nachkommen, beſonders Muſtançirs, gewidmet ſind, daneben aber die Verderbtheit und Scheinheiligkeit der vornehmen Geſellſchaft und der feilen

Höflinge von Chorâſân unnachſichtlich geißeln. Ein paar Blüthen aus Nâçirs Weisheitsgarten ſind die folgenden:

Was pochſt du auf die kurze Erdenzeit?
Biſt doch kein Kind mehr — laß das Spiel bei Seit!
Schon Beſſ're ſah als dich der Lauf der Zeiten,
Ließ Schlecht're ſchon an ſich vorüberſchreiten,
Entriß den Reichen ſeiner Thätigkeit
Und ſetzt' ein Ziel des Armen Sorg' und Leid.
Der zehrt vom Schatz, und Jener hat die Plage;
Leg wohl dies Wort auf des Verſtandes Wage.
Auch Schätze ſchwinden, und das Leid allein
Verbleibt der Seel', erbarmt ſich Gott nicht dein.
Wer Gaben hier vertheilt, wird dort beſchenkt,
Dort mäht nur der, der hier an's Säen denkt.
Nur dem, der thätig wirkt, iſt Lohn beſchieden,
Nie wird dir Lohn, biſt thatlos du hienieden.
Drum auf, der Thorheit Schlaf dich zu entraffen,
Sieh, was du biſt, und was es gilt zu ſchaffen!
Willſt Wind und Well' du deinen Bau vertrau'n,
Noch nie gelang's, auf Well' und Wind zu bau'n.
Du gehſt ja hier nur durch in flücht'ger Weiſe,
Drum ſieh, was heim du bringſt von deiner Reiſe.

Erſteigt Saturn er auch — für echte Männer
Steckt doch im Brunnen tief der ſchlechte Wicht.
Ich will ſein Gaſt nicht ſein — er krümmt den Rücken
Des Gaſtfreunds ja, denn Dank heiſcht er als Pflicht.
Und ob ſein Schatz auch Perlen und Juwelen,
Die Perle meiner Seele iſt das Wort.
Iſt endlos Gold in ſeiner Mine, hütet
Der edlen Rede Gold mein Herzenshort.
Iſt auch ſein Thron und Schloß aus Gold und Silber,
Mein Thron iſt Wiſſen, Glauben iſt mein Schloß.
An Ehre reich und brotlos ſein, iſt beſſer,
Als Brot zu betteln von gemeinem Troß!

Grundſtoff alles Guten, Urquell alles Edlen iſt die Wahrheit;
Aller Orten, wo ſie weilet, Edles ruft ſie da in's Sein.
Daß dein Herz dir ſehend werde wie dein Auge, übe Wahrheit,
Denn es ſetzt ein zweites Auge Wahrheit deinem Herzen ein!

Im gleichen Jahre mit Nâçir und nur zwei Jahre jünger, als dieſer, ſtarb der große Scheich ʿAbdallâh Ançârî aus Harât (1006—1088, A. H. 396—481), der durch ſeine Munâdſchât oder Anrufungen an die Gottheit, durch verſchiedene theoſophiſche Abhandlungen, durch einen halb myſtiſch, halb didaktiſch gehaltenen Roman über Jûſuf und Zalîchâ (die erſte Bearbeitung dieſes Stoffes nach Firdauſî) unter dem Titel Anîs-ulmuridîn u Schams-ulmadſchâlis (der Gefährte der Jünger auf dem Heilswege und die Sonne der pantheiſtiſchen Gemeinden), ſowie durch eine auf arabiſchen Quellen fußende Sammlung von Lebensbeſchreibungen berühmter Çûfîs, die ſelbſt wiederum dem ſpäteren Dichter Dſchâmî die Grundlage zur Abfaſſung ſeines gleichen Zwecken dienenden, aber natürlich viel umfaſſenderen Werkes, der Nafahât-ulunſ oder Hauche der Vertraulichkeit geliefert (vollendet 1478, A. H. 883), ſowohl zur allgemeineren Verbreitung çûfiſcher Lehren ſelbſt, als auch noch ganz beſonders zur engeren Verbindung von Myſtik und Didaktik bedeutend beigetragen. Völlig verſchmolzen erſcheinen dieſe beiden Dichtungsgattungen zum erſten Male in Sanâ'îs großem Mathnawî Hadîqat-ulhaqîqah u Schariʿat-uttarîqah (der Garten der Wahrheit und das Geſetz des myſtiſchen Weges), dem älteſten, 1131 (A. H. 525) verfaßten, poetiſchen Textbuche des perſiſchen Çûfismus, dem aber ſchon etwa 60 Jahre früher ʿAlî bin ʿUthmân aldſchullâbî alhudſchwîrîs Kaſchf-ulmahdſchûb oder die Enthüllung des Verſchleierten als proſaiſcher Leitfaden voraufgegangen war. ʿAbdulmadſchd Madſchdûd bin Adam, bekannt unter dem Namen Hakim Sanâ'î, war aus Ghazna gebürtig und blühte unter den Ghaznawidenſultanen Ibrâhîm, einem Enkel des großen Mahmûd (1059—1099, A. H. 451—492), und ſeinen Nachfolgern Masʿûd III. (1099—1114) und Bahrâmſchâh, der nach erbitterten Familien-

kämpfen endlich 1118 (A. H. 512) den Thron seiner Väter bestieg und nach einer langen und glücklichen Regierung 1152 (A. H. 547) starb. Gleich den meisten seiner dichterischen Zeitgenossen, Mas'ûd bin Sa'd bin Salmân (gestorben 1131), Hasan aus Ghazna (gestorben 1179) und seinem eigenen Lehrer 'Uthmân Muchtârî (gestorben 1149 oder 1159), vor denen er sich nur durch einen höheren Grad von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit auszeichnete, widmete er seine poetische Kraft eine geraume Zeit ausschließlich dem Preise des Herrschers und der höchsten Würdenträger des Reiches. Als er aber eines Tages auf dem Wege zum Palaste Ibrâhîms, dem er eine schmeichelhafte Qaçide überreichen wollte, von einem halbnärrischen Spaßmacher wegen seiner Blindheit gehänselt wurde, die ihn trotz alles Wissens so sehr die Absicht des Schöpfers mit ihm verkennen lasse, daß er sich zum bloßen Lobhudler von Fürsten, d. h. von schwachen Sterblichen wie er selber, erniedrige, da traf ihn dieser beißende Spott so tief ins Herz, daß er von Stund an entschlossen der ebenso einträglichen wie gefahrvollen Laufbahn eines Hofdichters den Rücken kehrte, sich von der Welt zurückzog und nach vollbrachter Pilgerfahrt ein zwischen Askese und Ekstase getheiltes Dasein führte. Vierzig Jahre lebte er so in selbstgewählter Armuth und Zurückgezogenheit, und kein noch so glänzendes Anerbieten von Seiten des Sultans — Bahrâmschâh wollte ihm sogar seine eigene Schwester zum Weibe geben — konnte ihn seinem strengen Gelübde untreu machen. Die einzige Form, in der er seinen Dank für die fürstliche Gnade abzustatten und zugleich den Jüngern der pantheistischen Lehre einen Wegweiser fürs Leben mitzugeben vermochte, waren seine mystisch-didaktischen Dichtungen, vor allen der schon genannte „Garten der Wahrheit", dessen zehn Gesänge von der Einheit Gottes, dem göttlichen Wort, der Vorzüglichkeit des Propheten, von Vernunft, Wissen, Glauben und Liebe, von der menschlichen Seele,

von dem unverſöhnlichen Widerſtreit zwiſchen der Sorge um irdiſchen Tand und der Erfüllung höherer Pflichten, von den Sphären und Sternen als Sinnbildern einer himmelanſtrebenden, in keine Schranken der Endlichkeit gebannten geiſtigen Erkenntniß, von Freund und Feind, von Weltentſagung und Herzensſammlung, kurzum von allem handeln, was das Gemüth des gotterleuchteten Çûfis bewegt. Durchwoben ſind die einzelnen Kapitel dieſes Gedichtes ſowohl wie der kleineren, ähnliche Ideen feiernden Mathnawîs Sanâ'îs, des Tarîq-i-Tahqîq oder Pfades der Wahrheit, des Sair-ul'ibâd-ilalma'âd oder der Wanderfahrt des Menſchen zur ewigen Welt, das auch den Namen Kunûz-urrumûz (Schatzkammer der Geheimniſſe) führt, des 'Iſchq-nâma oder Buches der Liebe, des 'Aqlnâma oder Buches des Verſtandes, des Kârnâma oder Buches der That, und anderer mehr, mit zahlreichen moraliſchen Geſchichten und Anekdoten, die den ernſten Fluß theoſophiſcher Lehrſätze aufs angenehmſte unterbrechen und ideale Theorien mit praktiſcher Nutzanwendung harmoniſch verbinden. Dies Beiſpiel Sanâ'îs (der wahrſcheinlich um 1150, A. H. 545 ſtarb) iſt für die folgenden Dichter gleicher Richtung bis in die neueſte Zeit hinein maßgebend geblieben, und ihre poetiſchen Erzeugniſſe unterſcheiden ſich nur inſofern von einander, als in den einen das myſtiſche, in anderen wieder das ethiſche Element vorwiegend zur Geltung gebracht iſt. Als Hauptvertreter der erſteren und daher als Çûfis vom reinſten Waſſer erſcheinen Farid-uddîn 'Attâr und ſein unmittelbarer Nachfolger Dſchalâl-uddîn Rûmî. Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad bin Abî Bakr Ibrâhîm Farid-uddîn (die Edelperle der Religion), der urſprünglich dem Geſchäft eines 'Attâr oder Gewürzkrämers obgelegen und ſich danach ſeinen Dichternamen gewählt, war 1119 (A. H. 513) zu Schâdijâch bei Niſchâpûr geboren und fiel im Alter von 114 Mondjahren

1230 (A. H. 627) der Wuth der Mongolen zum Opfer. In diesem langen, weit über das gewöhnliche Maß hinausgehenden Leben, das er nach Aufgabe seines früheren Berufes ganz wie Sanâ'i strenger Enthaltsamkeit und frommen Betrachtungen über Gott und die göttliche Einheit geweiht, verfaßte er mehr denn dreißig umfangreiche Werke, von denen die hervorragenderen, zusammen mit dem oben besprochenen „Garten der Wahrheit" und dem unten folgenden „Mathnawi" Dschalâl-uddin Rûmis, gewissermaßen die kanonischen Bücher des persischen Mysticismus repräsentiren. Ein paar Sammlungen von Lebensbeschreibungen frommer Männer des Islams und hervorragender Çûfis, von denen uns aber nur eine, die Tadhkirat-ulaulijâ (Biographien der Heiligen) erhalten ist, sowie die unter verschiedenen Titeln vereinigten lyrischen und epigrammatischen Gedichte abgerechnet, sind sie sämmtlich nach dem Vorgange Nâçir bin Chusraus und Sanâ'is in doppeltgereimten Versen abgefaßt und üben auf Jeden, der sich für die Entwickelung der persischen Mystik interessirt, mehr noch als durch ihren dichterischen Gehalt dadurch einen fesselnden Reiz aus, daß sich in ihnen ein entschiedener Fortschritt, eine bedeutsame Wandlung in der Auffassung pantheistischer Lehren offenbart. Von der Scharî'ah, der äußeren Werkheiligkeit, ist nur noch in einem einzigen, noch dazu ziemlich kurzen Gedichte, dem Kanzulhaqâ'iq oder Schatz der Wahrheiten, die Rede; dagegen sind an Stelle der übrigen drei Stufengrade der eigentlichen Theosophie deren sieben getreten, die als eine Art Gegenbild zu den von Mnhammad in der berühmten Nacht der Auffahrt durchlaufenen sieben Himmeln erscheinen und sich in ihren allgemeinen Umrissen — ein ganz klares Bild gewinnt man leider nicht — folgendermaßen darstellen: 1. Talab oder das Suchen, bei dem man, losgelöst von allem ringsumher, unablässig nach dem Ozean der Unermeßlichkeit hinstreben und zum unendlichen

Weſen ſich hindurcharbeiten muß, ohne einen Augenblick anzuhalten oder unthätig zu ſein; 2. ʿIſchq oder die Liebe, deren Feuer im Nu den aufſteigenden Rauch des Verſtandes aufzehrt, bis der Çûfi ſelbſt zur lodernden Flamme wird; 3. Maʿrifah oder die Erkenntniß, auf welcher Stufe man nicht mehr ſich ſelbſt, ſondern nur Gott, und in jedem Atom das All ſieht; 4. Iſtighnâ oder die Selbſtgenügſamkeit, in der man nichts mehr begehrt oder erſtrebt, und keine Spur von beiden Welten für den Çûfi übrig bleibt; 5. Tauhîd oder die Einheit, auch Tadſchrîd und Tafrîd, Abſtreifung und Iſolirung genannt, wo alle Individuen ſich in Wahrheit als ein einziges, untheilbares darſtellen; 6. Hairat oder die Betäubung, in der die Seele kein Bewußtſein mehr hat, ob ſie iſt oder nicht iſt; wo ſie alles und ſich ſelbſt vergißt, 7. Faqr oder die Gottesbedürftigkeit und Fanâ, das ſchon früher erwähnte gänzliche Aufgehen und Aufhören in Gott. Unter den vielen Mathnawîs ʿAttârs, die ſich mehr oder minder ausführlich mit der Deutung dieſer Stufengrade beſchäftigen, ſind die bemerkenswertheren: Dſchauhar-uzzât oder die Subſtanz des Weſens, mit einer Fortſetzung, dem Hailâdſchnâma oder Buche des Lebenswaſſers, deſſen Titel aber nur eine abſichtliche Verdrehung von Hallâdſchnâma iſt, dem Buche des Mançûr Hallâdſch, des berühmten Çûfîs, der als Märtyrer ſeiner pantheiſtiſchen Weltanſchauung 922 (A. H. 309) hingerichtet wurde und ſeitdem bei allen Myſtikern als Offenbarer des göttlichen Wortes in höchſtem Anſehen ſteht; Aſrârnâma oder das Buch der Geheimniſſe, und Aſrâr-uſchſchuhûd, die Geheimniſſe der Ekſtaſe; Ilâhînâma, oder das göttliche Buch, eine Sammlung trefflicher Parabeln; Waçlatnâma oder das Buch der Einigung mit Gott, eine Parabel größeren Umfanges, die zu zeigen beſtimmt iſt, wie weiſe Gott gehandelt, als er Adam aus dem Paradieſe und von ſeinem Angeſichte trieb und ihn ſo zwang, ſich ſelbſt und durch

ſich ſelbſt Gott und die Liebe zu Gott zu erkennen; Bulbulnâma, oder das Buch der Nachtigall, die in Liebe zur Roſe entbrannt, wie der Myſtiker zu Gott; Mazhar-ul'adſchâ'ib, oder die Schaubühne der Wunder; Uſchturnâma oder das Buch des Kameeles, das als Reitthier des Meckapilgers, in ſeiner Sehnſucht nach dem Ende der Reiſe und dem Anblick der Ka'bah, in geiſtvoller Weiſe als Symbol der nach Gott verlangenden, nach ſeiner Liebe dürſtenden menſchlichen Seele aufgefaßt iſt; Liſânulghaib, oder die Zunge der unſichtbaren Welt, und Biſarnâma oder das kopfloſe Buch, das von der Trunkenheit der myſtiſchen Liebe ſingt. Aber alle dieſe oben genannten Dichtungen werden weit in den Schatten geſtellt von zwei Mathnawîs, die den Ruhm 'Attârs durch alle islamiſchen Lande getragen, dem Pandnâma oder Buche des Rathes, einer wahren Schatzkammer ethiſcher Lebensregeln, die in dem Chijâtnâma, oder Durchgangsbuche, und dem Waçijjatnâma, oder der letztwilligen Verfügung, ihre Fortſetzung und Ergänzung findet, und dem Mantiq-uttair oder den Vögelgeſprächen, dem vollendetſten Werke des Dichters, zu welchem die Haft Wâdî oder ſieben Thäler eine kurze, aber ſtimmungsvolle Einleitung bilden. Der Inhalt dieſer mit Erzählungen erbaulichen und beſchaulichen Charakters reich durchwirkten Mantiq-uttair iſt, kurz zuſammengefaßt, folgender:

Die Vögel, die bisher in einer Republik gelebt, wünſchen einen König zu erwählen, da ein Land ohne König einer Nacht ohne Mondlicht, einem tugendhaften Weibe ohne Gatten gleiche. Auf Antrag des Hudhud oder Wiedehopfes, der ſchon Salomo den Weg zur Königin von Saba gezeigt, wird der allweiſe Simurg oder Vogel Phönix, der auf dem fabelhaften Berge Kâf lebt, zum Herrſcher auserkoren, dem nun die Vögel in feierlicher Geſandtſchaft die Krone überbringen ſollen. Aber die Gefahren des weiten Weges erſcheinen ſo groß, daß die meiſten

erschrocken davor zurückbeben und erst nach langem Zögern und ängstlichem Bedenken dem Beispiel der Wenigen folgen, die sich von Anfang an zur Fahrt bereit erklärt und bei dem Wiedehopf über das Wo und Wie unterrichtet haben. So brechen sie denn insgesammt auf und durchwandern unter unzähligen Mühen und Beschwerden die sieben Thäler, die zwischen ihnen und dem Berge Kâf liegen; aber ein Vogel nach dem anderen findet durch Hunger, Durst oder Ermüdung seinen Tod. Als sie endlich beim Simurg oder Phönix ankommen, sind sie bis auf dreißig zusammengeschmolzen. Da nun das Wort Simurg selber „dreißig Vögel" bedeutet, so springt die ungemein seinsinnige Allegorie dieses Gedichtes sofort in die Augen. Die Jünger der höheren Gnosis sind die Vögel, der Phönix ist Gott selbst, und die sieben Thäler sind die oben eingehender beschriebenen Stufengrade oder Stationen auf dem mystischen Wege, durch die sich aber nur die wenigen wirklich berufenen Çûfîs hindurchzuarbeiten vermögen, um endlich in den Schoß der Gottheit zurückzusinken, mit der sie von Ewigkeit her eins gewesen.

Einen noch höheren Triumph feierte die mystische Poesie in Muhammad bin Muhammad bin Husain, gewöhnlich Maulânâ Dschalâl-uddîn Rûmî genannt, der an Tiefe der Auffassung wie an Schwung und Hoheit der Sprache alle Dichter des Orients übertrifft. Geboren am 30. September 1207 (A. H. 604) zu Balch in Chorâsân, wo seine Familie seit undenklichen Zeiten in Wohlstand und allgemeiner Verehrung gelebt, mußte er schon im fünften Jahre seines Lebens mit seinem Vater Bahâ-uddîn Walad, der durch seinen Gelehrtenruf und seine freimüthige Beredsamkeit die Eifersucht des Sultans wachgerufen, sein Heimathland verlassen und ein unstätes Wanderleben beginnen, das ihn zuerst nach Malatia, dann nach dem armenischen Erzindschân und zuletzt nach Larinda in Kleinasien—Rûm, wie es die Orientalen

uennen, woher denn auch des Dichters Beiname Rûmî stammt — führte, wo sein Vater Leiter einer höheren Lehranstalt wurde. Hier erreichte der junge Dschalâl-uddîn (Glanz der Religion), der schon als Knabe eine außergewöhnliche geistige Begabung gezeigt, oft ganze Tage in Visionen und schwärmerischer Verzückung verbracht und seither unter der sorgfältigen Erziehung seines Vaters noch bedeutend an Weisheit und Frömmigkeit zugenommen, seine Mündigkeit, verheirathete sich und folgte bald darauf seinem Vater nach Ikonium, wohin derselbe durch den Sultan von Rûm, 'Alâ-uddîn Kaiqubâd berufen war. Nach Bahâ-uddîns Tode 1231 (A. H. 628) ging er auf einige Zeit zur Förderung seiner Studien nach Aleppo und Damaskus; da aber die positiven Wissenschaften, in denen er sich bisher geübt, seinen höherstrebenden Geist nicht länger zu befriedigen vermochten, wandte er sich, nach Ikonium zurückgekehrt, wo ihm nach und nach vier Lehrstühle übertragen wurden, voll Begeisterung dem Studium der mystischen Theosophie zu, zuerst unter Leitung Burhân-uddîn Husains aus Tirmidh, eines Schülers seines Vaters, und später unter der eines hochbegabten, aber excentrischen Wanderderwisches Schams-uddîn aus Tabrîz, der bald einen solchen Einfluß auf Dschalâl-uddîn auszuüben begann, daß der Letztere in allen seinen späteren Ghazelen den Namen dieses seines Lehrers und Freundes an Stelle seines eigenen Dichternamens setzte. Schams-uddîns herausforderndes und verletzendes Wesen erregte aber bald einen Sturm des Unwillens unter den Bewohnern von Ikonium, und bei einem Straßenauflauf, in dem auch Dschalâl-uddîns ältester Sohn 'Alâ-uddîn seinen Tod fand, wurde der unliebsame Derwisch verhaftet und wahrscheinlich in aller Eile hingerichtet; wenigstens hat ihn keiner wieder mit Augen gesehen. Ueber diesen doppelten Verlust des Freundes und Sohnes verfiel Dschalâl-uddîn in tiefe Schwermuth, aus der er sich nur durch den kühnen

Entſchluß wieder aufzuraffen vermochte, zum Andenken der beiden Opfer der Volkswuth einen innerlich durch beſonders glühende Gottesliebe, äußerlich durch ein bedeutungsvolles Trauergewand ausgezeichneten Derwiſchorden zu gründen — den Orden der Maulawîs (oder nach türkiſcher Ausſprache Mewlewîs), der noch jetzt zahlreiche Klöſter im türkiſchen Reiche beſitzt und deſſen Oberleitung ſich ſechs Jahrhunderte lang bis auf den heutigen Tag in der Familie Dſchalâl-uddîns in Ikonium erhalten hat. Als wirkſamſtes Bindeglied für alle Genoſſen dieſer eigenartigen Tafelrunde und zugleich als ſtärkſtes Reizmittel zur ekſtatiſchen Erregung der Geiſter erfand er den Samâ' oder myſtiſchen Reigentanz, der als Abbild der kreiſenden Bewegung der Sphären zugleich das Symbol für die durch die Schwingungen der göttlichen Liebe hervorgerufene kreiſende Seelenbewegung ſein ſollte. Und wie die Jünger, die er um ſich geſchart, ſo wurde er ſelbſt auch, ob er ſich gleich ſchon längſt zur Höhe ſûfiſcher Vollkommenheit, zu einer ſtrahlenden Sonne im reinen Aether des ſpirituellen Lebens emporgeſchwungen, doch noch von einer neuen Herzensweihe durchdrungen, von einer noch reineren Flamme ſeeliſcher Entzückungen durchleuchtet. Und ſo flutheten denn von ſeinen Lippen jene myſtiſchen Oden und Hymnen, die ſpäter in ſeinen über 30000 Verſe zählenden Dîwânen geſammelt wurden, herrliche Blüthen eſoteriſcher Lyrik, in denen er ſich auf den Flügeln einer wahren, ungekünſtelten Begeiſterung über Erd' und Himmel, über Sonne, Mond und Sterne empor zum Thronſitz der göttlichen Allmacht, ſchwingt. Das Gleiche gilt von ſeinem Hauptwerke, dem Mathnawî oder geiſtigen Mathnawî (Mathnawî-i-ma'nawî), wie es gewöhnlich zum Unterſchiede von den tauſend anderen Mathnawîs der perſiſchen Literatur genannt wird, einem aus etwa 26000 Doppelverſen beſtehenden didaktiſchen Gedichte, das noch jetzt das Handbuch aller Derwiſche vom Indus bis zum Bosperus bildet und von

ihnen dem Koran und der Sunna an Heiligkeit und Erhabenheit gleich geachtet wird. In sechs umfangreichen Büchern — das in der Bûlâqer Ausgabe mit türkischer Uebersetzung hinzugefügte siebente Buch ist eine Fälschung — enthält es eine unabsehbare Reihe von ethischen Sprüchen und theosophischen Betrachtungen, erläutert durch Erzählungen, die meistens mit höchster Feinheit zugespitzt sind, durch mystisch gedeutete Koranverse und Prophetenaussprüche, und der ganze Schatz der çûfischen Lehren ist hier mit einer Lebendigkeit und künstlerischen Vollendung zur Anschauung gebracht, daß selbst die oft ermüdende Wiederkehr gleicher oder ähnlicher Gedanken nicht allzuschwer ins Gewicht fällt. Die Hauptanregung zur Abfassung desselben war von des Dichters Lieblingsschüler Husâm-uddin ausgegangen, der oft die Ordensbrüder Sanâ'is und Farîd-uddin 'Attârs mystische Werke mit großem Genuß hatte lesen sehen und infolge dessen seinen Lehrer und Freund beredete, seiner çûfischen Gemeinde eine ähnliche, nur noch umfassendere und vertiefte Dichtung zu hinterlassen. Dschalâl-uddin verwandte die ganzen ihm noch vom Himmel gegönnten Lebensjahre auf diese Riesenarbeit und starb im Bewußtsein treuerfüllter Pflicht kurz nach Abschluß des Mathnawî am 17. Dezember 1273 (A. H. 672). Ihm folgte als Haupt der Maulawîs zunächst Husâm-uddin, nach dessen Ableben 1284 Dschalâl-uddins jüngerer und einzig überlebender Sohn Bahâ-uddin Ahmad, gewöhnlich Sultan Walad genannt (gestorben 1312, A. H. 712), der sich ebenfalls durch zwei doppeltgereimte Gedichte mystischen Inhalts, das Mathnawî-i-Walad oder Buch des Sohnes, eine Art Kommentar zu seines Vaters Mathnawî mit werthvollen biographischen Angaben, und das Rabâbnâma oder Buch der Laute, einen Namen gemacht, zur Würde des Ordensmeisters erhoben wurde.

Was nun das geistige Charakterbild Dschalâl-uddins

betrifft, ſo tritt uns aus jedem ſeiner Verſe der vollendete, zu den letzten Zielen vorgeſchrittene Myſtiker entgegen, der mit den glühendſten Farben das Ringen um die göttliche Liebe feiert, die gleich dem Tod die Seele von allem Wuſt und Wahn befreit und nur dadurch dem nüchternen Verſtandesmenſchen ſo ſchrecklich erſcheint, weil ſie das Ich, die individuelle geiſtige Exiſtenz vernichtet und im All, in der Gottheit aufgehen läßt. Muß doch jeder, der ſeine Seele der endlichen Wiedervereinigung mit Gott, aus dem ſie gefloſſen, würdig machen will, unter der Leitung eines Pirs oder Meiſters, dem er vom erſten Betreten des myſtiſchen Pfades an bis zum letzten Ausgangspunkte unbedingten Gehorſam ſchuldig iſt, gänzlich für alles Irdiſche ab ſterben, allen Hoffnungen auf die Güter dieſer Welt ſowohl wie auf irgend einen Lohn im Jenſeits entſagen, — denn beide Welten ſind nur trügeriſche Bilder auf einer Waſſerfläche, die jede neue Welle verwiſcht —, muß auf Stolz und Dünkel, Eigenliebe und Selbſtſucht Verzicht leiſten, muß, unbekümmert um den guten Ruf, die Achtung der Menſchen, ſonnengleich den echten Adel in ſich tragen, muß ſich kopfüber in die Ekſtaſe ſtürzen und unabläſſig auf die Läuterung und Reinigung ſeines Herzens bedacht ſein. Gott hat einen Spiegel geſchaffen, in dem er ſich ſelber beſchaut, das iſt das menſchliche Herz, und wer den Roſt dieſes Herzens abfeilt, wird, vertraut mit dem reinen Geiſt der Wahrheit und bekleidet mit dem Feſtgewande ewiger Jugend, in dieſem reinen Spiegel ſich ſelbſt und mithin auch Gott erblicken. Denn Gott und Welt ſammt allem, was darin lebt und webt, ſind eins; er iſt der Urquell, und alle exiſtirenden Dinge ſind nur Bäche, die willenlos aus ihm entſtehen und keine Dauer haben; er iſt der große Ozean, und jedes Einzelweſen hienieden iſt nur ein Tropfen aus dieſem Meer der abſoluten Einheit. Ueberraſcht den Gottespilger, ehe er reif genug zur Rückkehr in dieſes Einheitsmeer, der phyſiſche

Tod, der die Seele aus den Banden des Körpers gleich einem im Käfig gefangenen Vogel befreit, ſo kommt ihm die von unſerem Dichter zuerſt zum vollgültigen Lehrſatz der perſiſchen Theoſophie erhobene Seelenwanderung zur Hülfe; durch Stein, Pflanze, Thier, Menſch und Engel hindurch muß er ſich zur Stufe der Vollendung emporſchwingen. Da nun alle Individuen und Dinge unter ſich und zuſammen wieder mit Gott eins ſind, ſo giebt es auch für den vorgeſchrittenen Çûfî keinen Himmel und keine Hölle mehr; ſelbſt der Unterſchied zwiſchen gut und böſe iſt für ihn aufgehoben, da beide ja nur, gerade wie die wechſelnden Glaubensformen, Erſcheinungsweiſen des einen, ewig gleichen Urſeins ſind. Freilich, an die gefährlichen und für das ſittliche Bewußtſein eines Volkes geradezu verderblichen Folgerungen von der völligen Gleichgültigkeit der menſchlichen Handlungen, von der Erlaubtheit irdiſcher Freuden und Genüſſe in unumſchränktem Maße und der Geſetzlichkeit aller, auch der ſchlechteſten Mittel, wie ſie viele Derwiſche neuerer Zeit wirklich gezogen und ſo den idealen Pantheismus in kraſſen Materialismus umgewandelt haben, iſt weder von Dſchalâl-uddîn noch von Farîd-uddîn ʿAttâr beim Ausbau ihrer Syſteme jemals auch nur im geringſten gedacht worden. Im Gegentheil! gerade Dſchalâl-uddîn betont mit ganz beſonderer Schärfe die Nothwendigkeit des guten Handelns; nur durch edle Thaten kann des Lebens Summe Zinſen tragen, nur redliches Beginnen kann auf dem Marktplatz der irdiſchen Welt des Menſchen Wohlſtand fördern!

Dieſer letzte Punkt iſt vielleicht der einzige, in dem ſich die Anſchauungen des größten Myſtikers mit denen des größten Moraliſten und Didaktikers Perſiens, des im Morgen- wie im Abendlande gleich gefeierten Saʿdî völlig decken, der ſonſt in bedeutſamem Gegenſatze zu dieſem ſeinem Zeitgenoſſen ſteht. Muſcharrif-uddîn bin Muçlih-uddîn, der ſich ſpäter zu

Ehren seines fürstlichen Gönners den Dichternamen Sa'dî beilegte, wurde wahrscheinlich um 1184 (A. H. 580), also etwa 23 Jahre vor Dschalâl-uddîn, zu Schîrâz geboren, wo sein Vater 'Abdallâh, ein Mann von gesundem Menschenverstande und werkthätiger Frömmigkeit, der schon früh seinem Sohne die goldene Lehre „thue gut und scheue Niemand" einprägte, im Dienste der turkomannischen Dynastie der Salgharîden oder Atâbegs von Fârs stand. Der fünfte Herrscher dieses Hauses, Sa'd bin Zengî, der 1195 (A. H. 591) zur Regierung kam und eine besondere Zuneigung zu dem kleinen Muscharrif-uddîn faßte, gewährte demselben, nach dem frühen Tode seines Vaters, die Mittel, seine schon im kindlichen Alter begonnenen Studien an der berühmten Medreseh zu Baghdâd, der Nizâmijjah, fortzusetzen, und der künftige Sa'dî verbrachte hier, einige Reisen, z. B. nach Kâschghar in Turkistân um 1210 (A. H. 606) abgerechnet, mehr denn 25 Jahre seines Lebens, seine Lehrjahre (ungefähr von 1196 bis 1224). Die angeborene Frische und Munterkeit seines Wesens ward wohl durch die ernsten theologischen Studien, denen er sich mit allem Eifer hingab, und die strenge Zucht, in der er gehalten wurde, für einige Zeit gewaltsam zurückgedrängt, aber der ihm innewohnende unbezwingliche Drang zur dichterischen Gestaltung seiner Gedanken und Phantasien bewahrte ihm die volle jugendliche Spannkraft, und manche seiner frühesten, in Baghdâd verfaßten Oden feiern in schwungvoller Sprache die Genüsse des Lebens und die Süßigkeit der Liebe. Nach Vollendung seiner dogmatischen Studien wandte er sich zunächst der Moralphilosophie und im weitern Verlauf den Lehren des Çûfismus zu, in die ihn der große Scheich Schihâb-uddîn 'Umar Suhrawardî (gestorben 1234, A. H. 632) einweihte. Als bei dem Mongoleneinfall 1223 sein Gönner Sa'd bin Zengî von dem siegreichen Herrscher von Kirmân des Thrones beraubt und

ganz Perſien in ein troſtloſes Chaos geſtürzt wurde, beſchloß Sa'dî, angeekelt von dem wüſten Treiben in ſeinem Heimathlande, in die Fremde zu ziehen, und damit beginnt die zweite Periode ſeines Lebens, die Zeit ſeiner von 1224 bis ungefähr 1254 oder 1255 dauernden Wanderjahre. Ueber Balch, Ghazna und das Pandſchâb ging er zunächſt nach Gudſcherât, verweilte dann einige Zeit in Delhi, lernte dort Hindûſtâniſch, das er ebenſo wie ſeine in Baghdâd erworbenen arabiſchen Kenntniſſe poetiſch verwerthete (letztere in einer Reihe vorzüglicher arabiſcher Qaçîden), und ſchiffte ſich zuletzt nach Jemen ein, von wo ihn ſeine Wanderluſt weiter nach Abyſſinien, dann zurück nach Arabien und endlich, nach erfüllter Wallfahrtspflicht, nach Syrien trieb. Damaskus und Baalbeck feſſelten ihn eine geraume Zeit; an beiden Orten genoß er als weitberühmter Scheich einer allgemeinen Verehrung, die noch dadurch erhöht wurde, daß er ſich, und zwar mit entſchiedenem Glück, als Kanzelredner verſuchte. Den Charakter ſeiner Predigten kennzeichnen am beſten die fünf, in der zweiten Proſaabhandlung ſeiner geſammelten Werke vereinten Homilien religiös-çûfiſchen Charakters, über die Flüchtigkeit des irdiſchen Daſeins, über Glauben und Gottesfurcht, über die Liebe zu Gott, über Ruhe in Gott, und über das Suchen nach Gott. Als er dann wieder einmal des Stadtlebens überdrüſſig geworden war, zog er ſich in die Wüſte um Jeruſalem zurück und führte dort das Leben eines wandernden Einſiedlers, aus deſſen friedlichem Glück ihn aber die rauhe Wirklichkeit nur zu bald aufſchrecken ſollte. Auf einem ſeiner Streifzüge ward er von einer Abtheilung fränkiſcher Soldaten aus dem Heere der Kreuzfahrer ergriffen und als Gefangener nach Tripoli geſchleppt, wo er in den Laufgräben der Feſtung harten Frohndienſt thun und unſägliche Beſchwerden erleiden mußte. Erſt durch das Löſegeld eines reichen Freundes in Aleppo ward er aus dieſer unerträglichen

Sklaverei befreit, dafür aber in ein anderes nicht minder hartes Sklavenjoch gespannt, nämlich in die unfreiwillige Ehe mit der zanksüchtigen Tochter dieses Freundes, der er nur durch eine schleunig geplante neue Reise zu entrinnen vermochte. Er lenkte seine Schritte zunächst nach Nordafrika, durchzog dann Kleinasien in seiner ganzen Länge und Breite und kehrte erst, als mehr denn siebzigjähriger Greis, um 1255 (A. H. 653) in seine unter der weisen Herrschaft des Atâbegs Abûbakr bin Sa'd, des Sohnes seines ehemaligen Gönners, wieder zu blühendem Wohlstand gelangte Vaterstadt Schîrâz zurück. Hier schlug er seinen Wohnsitz in einer kleinen Zelle außerhalb der Stadt, inmitten blühender Gärten, auf und widmete die letzten Decennien seines Lebens, seine eigentlichen Meisterjahre von 1255 bis 1291 (A. H. 653 bis 690) — er starb im Alter von 110 Mondjahren — einer ausgiebigen, mit religiösen Betrachtungen gepaarten dichterischen Thätigkeit, die nur zuweilen durch eine Pilgerfahrt nach Mecka unterbrochen wurde. Die ersten und zugleich bedeutsamsten Früchte seiner poetischen Muße in Schîrâz, in denen die reichen Erfahrungen seiner dreißigjährigen Wanderungen und seine im Verkehr mit Leuten aller Stände und aller Nationen gereifte Menschenkenntniß zur vollsten Geltung kamen, waren die zwei didaktischen Meisterwerke, denen er vor allen seinen unsterblichen Ruhm verdankt, der Bûstân oder Fruchtgarten (1257) und der Gulistân oder Rosengarten (1258), beide dem Atâbeg Abûbakr gewidmet und in der kurzen Frist von drei Jahren vollendet. Ersterer, der auch den Titel Sa'dînâma führt, ist ein Mathnawî in zehn Gesängen, das sich über die höchsten Fragen der Ethik und Theosophie verbreitet und wie die meisten Werke Sa'dis in vielen Stellen von echt christlichem Geiste durchweht ist. Gerechtigkeit, Wohlthun, Liebe, Demuth, Gottergebenheit, Genügsamkeit, Geistesbildung, Dankbarkeit, Reue und ähnliche Leitgedanken sind die

Pfeiler, um die sich der ewig frische Epheu seiner praktischen Weisheitslehren, seiner geistvollen Erzählungen und reizenden Anekdoten in üppig wuchernden Ranken schlingt. Weniger gedankentief, aber reicher an treffendem Witz und von größerer Gefälligkeit und Abwechslung im Styl ist der aus gereimter Prosa und Versen gemischte und bei der großen Menge weitaus beliebtere Gulistân, der in acht Kapiteln von den Königen und dem Hofleben, von den Gesinnungen der Derwische, dem Werthe der Genügsamkeit, den Vortheilen des Stillschweigens, von Liebe und Jugend, Schwäche und Alter, dem Einflusse der Erziehung und den Regeln des Umganges handelt. Um aber die Lebensanschauungen Sa'dîs voll und ganz würdigen zu können, müssen auch seine übrigen, vorwiegend der didaktischen Lyrik angehörigen Dichtungen, die an Umfang den Bûstân und Gulistân fast um das Doppelte übertreffen, in gebührende Betrachtung gezogen werden. Zu diesen gehören 1. die schon oben erwähnten arabischen Qaçîden, die mit einer Elegie auf die Eroberung Baghdâds durch die Mongolen und den Untergang des letzten Chalifen Al-Musta'çim (1258, A. H. 656) beginnen; 2. die persischen Qaçîden, die theils panegyrischen, theils paränetischen Charakters sind; 3. die Marâthî oder Trauergedichte, von denen das erste den Tod des Atâbeg Abûbakr, das letzte noch einmal den tragischen Tod des letzten Chalifen besingt; 4. die Mulamma'ât oder Ghazelen mit abwechselnd arabischen und persischen Distichen, mehr durch Reimkünstelei als durch wirklichen poetischen Gehalt sich auszeichnend; 5. die ebenfalls ziemlich gekünstelten Tardschî'ât oder Refrainghazelen, elegischen Charakters, 23 an der Zahl, von denen jedes mit demselben Distichon schließt; 6. die eigentlichen Ghazelen oder Oden in vier getrennten Sammlungen, den Tajjibât oder lieblichen Gedichten, den Badâ'î' oder Gedichten von besonderer rhetorischer Feinheit, den Chawâtîm oder Siegelringen, d. h. kost-

baren Liedern, und den alten Ghazelen oder Gesängen aus des Dichters Jugendzeit; 7. die Çâhibijjah und Muqatta'ât, eine Art Fürstenspiegel in kurzen Sprüchen und Sinngedichten, die zusammen mit einer, in der jetzigen Anordnung der Gesammtwerke Sa'dîs von diesen getrennten Prosaabhandlung „Rath an die Könige" zu Nutz und Frommen des Çâhib-dîwân oder ersten Ministers des Mongolenherrschers Hulâgû, Schams-uddîn Dschuwainî, verfaßt waren; und 8. die Rubâ'ijjât und Mufradât oder Vierzeilen und Zweizeilen.

Fehlt nun auch diesen kleineren Dichtungen Sa'dîs der hinreißende Zauber der Oden Dschalâl-uddîns, sind sie auch zu sehr mit ethischen Nutzanwendungen durchsetzt, um als reine Lyrik gelten zu können, so entbehren sie doch keineswegs jener feierlichen Würde des Vortrags und jener zum Herzen sprechenden Gemüthstiefe, wie sie nur wahrhaft großen Dichtern eigen sind. Wie in den beiden Hauptwerken Sa'dîs, so bekunden sich auch in ihnen ein hohes, gläubiges Gottvertrauen und eine aus innerster Seele strömende Frömmigkeit, eine willenlose Hingabe an den unabänderlichen Rathschluß Gottes und eine Verherrlichung seiner Größe und Allmacht, vor allem seines Waltens in der Natur, wenn diese ins Frühlingsgewand sich kleidet. Beständigkeit und Treue, Demuth, Gerechtigkeit, Wohlthun, Freigebigkeit, unbeugsame Wahrheitsliebe, echter Mannesstolz und ein mit echter Herzensgüte gepaartes treffliches Handeln gegenüber todter Werkheiligkeit werden fort und fort gepriesen, und allen Ständen und Berufsklassen goldene Worte der Weisheit, Lehre und Ermahnung zugerufen. Als Mystiker gehört Sa'dî einer sehr gemäßigten Richtung an und verwerthet, vielleicht das Kapitel über die „Liebe" im Bûstân und ein paar Qaçiden ausgenommen, die çûfischen Lehren nur insoweit, als sie den Menschen zu allem Guten, Wahren und Schönen anzuspornen geeignet sind. Von der völligen Gleichheit des Guten und

Bösen, von der Gleichgültigkeit menschlicher Achtung und Werthschätzung und ähnlichen Anschauungen findet sich bei unserem Dichter nichts — ihm gilt gerade der gute Name, der Nachruhm als das Höchste und Edelste, was der Mensch hier auf Erden sich erringen kann!

Diesen gemäßigten Anschauungen Sa'dîs ist es denn auch wohl hauptsächlich zuzuschreiben, daß bei der hochgehenden Strömung trunkener Ekstase und verzückter Schwärmerei, wie sie nun einmal in der persischen Dichtkunst herrschend geworden, der Bûstân und Gulistân, trotz ihrer großen Beliebtheit, nur in seltenen Fällen späteren Dichtern als Vorbild gedient haben. Seitenstücke zum Bûstân sind das Dastûrnâma oder Buch der Lebensregeln, von Nizârî aus Kûhistân, einem 1320 (A. H. 720) gestorbenen Freunde Sa'dîs; die Dahbâb oder zehn Kapitel, auch Tadschnîsât oder Analogien genannt, von Schams-uddîn Kâtibî aus Nîschâpûr (gestorben zwischen 1434 und 1436, A. H. 838 oder 839); 'Adl u Dschaur oder Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Qâzî Ichtijâr aus Turbat (verfaßt zwischen 1503 und 1506, A. H. 909 bis 911); das trotz seines mystisch anklingenden Titels rein ethische Gedicht Çifât-al'âschiqîn oder die Eigenschaften der Liebenden, von dem schon früher unter den Nachahmern von Nizâmîs Lailâ und Madschnûn genannten Hilâlî, und der Gulzâr oder Rosenflor von Hairatî aus Tûn (gestorben 1554, A. H. 961). An den Gulistân schließen sich als Werke ähnlicher Art der Bahâristân oder Frühlingsgarten (1487, A. H. 892) von Dschâmî, dem letzten großen persischen Dichter, und die beiden, den gleichen Titel „Nigâristân" oder Bildersaal führenden Sammlungen moralischer Erzählungen und Anekdoten von Mu'în-uddîn Dschuwainî (1335, A. H. 735) und Ahmad bin Sulaimân bin Kamâlpâschâ (1532 oder 1533, A. H. 939) an. Unabsehbar dagegen ist die Reihe mehr

oder minder glücklicher Nachahmungen, die Sanâ'îs, Farîduddîn 'Attârs und Dſchalâl-uddîn Rûmîs theoſophiſche Mathnawîs ins Leben gerufen haben. Sie ſind theils poetiſche Darſtellungen çûfiſcher Lehren, Handbücher des Pantheismus in gebundener Form, mit oder ohne Texterläuterung durch Erzählungen, theils vollſtändige Allegorien, myſtiſche Epen mit fein zugeſpitzter Handlung und kunſtvoller Charakterentwickelung. In die erſtere Gattung fallen außer Nizâmîs ſchon früher genanntem Machzan-ulasrâr oder Magazin der Geheimniſſe (1178 bis 1179, A. H. 574 bis 575), das 'Uſchſchâqnâma oder Buch der Liebenden, ſowie die Lama'ât oder Funken von Fachr-uddîn 'Irâqî (geſtorben zwiſchen 1287 und 1309, A. H. 686 und 709); das Zâd-ulmuſâfirîn oder die Wegkoſt der Reiſenden, ſowie das Kanz-urrumûz oder der Schatz der Geheimniſſe von Mîr Huſainî Sâdât (geſtorben 1318, A. H. 718); das Gulſchan-i-Râz oder Roſenbeet des Geheimniſſes, von Mahmûd Schabiſtarî (geſtorben 1320, A. H. 720), eins der gefeiertſten Lehrgebäude des Çûfismus; Rukn-uddîn Auhadî Marâghîs Dſchâm-i-Dſcham oder der Becher des Dſchamſchîd (1133, A. H. 733); Qâſim-i-Anwârs Anîs-ul'ârifîn oder der Genoſſe der Erleuchteten (um 1376, A. H. 777 bis 778); Ibn 'Imâds Rauzat-ulmuhibbîn oder der Garten der Liebenden, und viele andere. Unter den mehr epiſch gehaltenen Werken der myſtiſchen Schule ragen neben Husn u Dil oder Schönheit und Herz, einem reizenden allegoriſchen Roman Fattâhîs aus Niſchâpûr (geſtorben 1448, A. H. 852), der in dem gleichnamigen Werke 'Abdulqâdir Bîdils 1684 (A. H. 1095) eine geſchickte Neubearbeitung erfuhr; Ahlî Schirâzîs Scham'u Parwâna oder Kerze und Lichtfalter (1489, A. H. 894), und verſchiedenen Mathnawîs des großen Scheichs Bahâ-uddîn 'Âmilî Bahâ'î (geſtorben 1621, A. H. 1030), wie Nân u Halwâ

oder Brot und Zuckerwerk, und Schir u Schakar oder Milch und Zucker, ganz beſonders drei Verherrlichungen platoniſcher Liebe hervor, die unter der Hülle ſentimentaler Jugendfreundſchaft das unabläſſige Werben des Çûfi mit zarten, jeder Sinnlichkeit entkleideten Farben ſchildern: Muhammad 'Aſſâr Tabrîzîs Mihr u Muſchtarî oder Sonne und Jupiter (1376, A. H. 778), Mahmûd 'Ârifîs Hâlnâma oder Gûi u Tſchaugân, das Buch der Ekſtaſe oder Ball und Schlägel (1438, A. H. 842), und des mehrfach erwähnten Hilâlî Schâh u Gadâ oder Schâh u. Darwiſch, König und Derwiſch. Dichteriſch am bedeutendſten iſt das letztgenannte Epos, dem eine Fülle trefflicher Naturſchilderungen noch einen ganz eigenartigen, ewig friſchen Reiz verleihen, wie das folgende etwas gekürzte Kapitel — „Beſchreibung des Herbſtes, Tod des Fürſten und Vermächtniß desſelben an den Prinzen" beſtätigen wird:

So fügt der Kreislauf es der Nächt' und Tage,
Daß ſtets dem Lenze folgt des Herbſtes Plage;
Und niederwärts das gelbe Antlitz neigt
Das Grün, das bis zum Himmel ſich verzweigt.
Genaht iſt nun die Zeit auf's Neue ſchon
Des Blätterfalls — das grüne Heer entflohn —
Die Roſe ſchwand — des Vogels Lied wird ſtill,
Wem frommt ſein Sang, da Niemand hören will?
Der Turteltaube Seufzer ſind verklungen,
Die Lilie ſchweigt trotz aller ihrer Zungen;*
Das Veilchen, deſſen Rücken ſich gebogen,
Hat ſelbſt ein Trauerkleid ſich angezogen;
Nur Dornen ſchmücken noch den Roſenhain,
Der Atlas fehlt — die Nadel blieb allein.
Vom Weinſtock ſinkt mit jeder laut'ren Traube
Ein Stück Rubin herab zum Erdenſtaube.
Zu ſolcher Zeit, da Fürſtin Roſ' entwichen,
Vor Trennungsweh die Nachtigall verblichen,
Schickt auch der Fürſt aus ſeines Reiches Bann
Zur Reiſe in die ew'ge Welt ſich an.

* Das heißt ihrer zehn Blätter, die mit Zungen verglichen werden.

Bald faßt ihn Fiebergluth, bald grimmer Schmerz,
Schon drängt ſich Seel' und Herz ihm lippenwärts;
Es iſt ſein Antlitz, fiebergelb und blaß,
Im Schweiße wie ein Herbſtblatt feucht und naß.
Kurzum! vor Schmerz verzweifelt bis zum Tod
Klagt er im Wehruf ſeines Herzens Noth,
Die von Sekunde zu Sekunde ſteigt,
Bis ganz verwandelt er zuletzt ſich zeigt.
Da ruft den Prinzen er: „Hier mein Vermächtniß,
Vernimm es jetzt und wahr' es im Gedächtniß!
Regier' und herrſche in Gerechtigkeit,
Thu was du magſt, doch Frevel laß bei Seit!
Kannſt ſelbſt du nirgends einen Durchweg ſchauen,
Faß eines And'ren Saum dann voll Vertrauen!
Sieh auf den Derwiſch ſtets mit Wohlgefallen,
Denn er iſt der Erhabenſte von Allen!
Wer ſich bewußt der Selbſtentäußerung,
Den reizt nicht mehr der Königsherrſchaft Prunk.
Schon Mancher hat, auf's Ende wohl bedacht,
Sein Fürſtenkleid vertauſcht mit Bettlertracht.
Wer dir ein Unrecht klagt, das er erlitten,
Und jammernd fleht: „Erhöre meine Bitten!"
Dem zeig' ein roſig Lächeln zum Empfang,
Und leihe deiner Rede ſüßen Klang.
Thu Abbruch nie dem Werth der Wiſſenſchaft,
In Ehren halte des Geſetzes Kraft,
Denn das Geſetz — es iſt des Rechtes Waage,
Iſt aller Dinge Stamm und Unterlage."
Drauf gab dem Herrn, der ſie in's Daſein rief,
Der Chusrau heim die Seele und entſchlief.
Laut wurde Aller Schmerz in Trauerklagen;
Wie groß das Weh, vermag kein Menſch zu ſagen.
Des Seufzers Flamme ſtieg zum Himmelsdom,
Bis hin zum Oxus floß der Thränen Strom.
Es ſank in Staub der Thron, ſeit fort im Flug
Des Säculs Salomo der Windſturm trug.
Man ſeufzte ſchmerzgepreßt — mit eigner Hand
Zerriß in Fetzen man das Bruſtgewand,
Wuſch dann mit Thränen Chusraus Leib — o Graus —
Wählt' ihm ein Leichenhemde köſtlich aus
Von edlen Stoffen, trug ihn fort zum Grabe,
Und gab dem Staub ihn hin als Schatz und Habe.

(182)

Der auf der Sphäre einſt erbaut ſein Neſt,
Ihm bleibt ein Wohnſitz tief im Staub als Reſt;
Den einſt ein Hemd von edlem Stoff bedeckt,
Er hat ſich nun in's Leichentuch geſtreckt;
Den einſt geſchmückt der Krone goldner Schimmer,
Er liegt im Grab nun, ſtaubumhüllt auf immer!
In dieſe Welt ſetzt Niemand einen Schritt,
Deß Fuß nicht einſt des Nichtſeins Land betritt;
Und wem einſt Ruhort war der Wiege Pfühl,
Sucht endlich doch im Sarge ſein Aſyl.
Nicht ewig dauert dieſes Erdentreiben,
Wie könnteſt du in ihm denn ewig bleiben?
Zu jenem ew'gen Reiche wende dich
Und laß dies Altvergängliche im Stich!
Nie komm' dein Fuß in dieſem Netz zu Falle,
Häng' nicht dein Herz an nichts — ein Nichts ſind Alle! —

In all dieſen an literariſcher Thätigkeit der mannigfachſten Art ſo überaus reichen Jahrhunderten hatte ſich auch die Lyrik im eigentlichen Sinne des Wortes, die weltliche Lyrik, ſtetig fortentwickelt und zu tauſendfachen Blüthen erſchloſſen. Faſt alle bedeutenderen Dichter Perſiens ſeit den Zeiten Rûdagîs haben neben ihren ſonſtigen epiſchen, panegyriſchen und didaktiſchen Werken, ja ſelbſt (mit Ausnahme von Dſchalâl-uddîn Rûmî und Farîd-uddîn 'Attâr) neben Liedern von rein myſtiſcher Richtung Ghazelen der echten, unverfälſchten Art gedichtet, d. h. Oden, die den Wonnen und Schmerzen der irdiſchen Liebe, der Weinestrunkenheit, dem alles belebenden Hauche des Lenzes, der ſonnedurchglühten Sommerzeit, dem früchtetragenden Herbſt und dem eiſigen Winterſturm, den berauſchenden Freuden der Jugend und den bitteren Leiden des Alters gewidmet ſind. Freilich iſt es oft äußerſt ſchwer, zu unterſcheiden, ob ein Ghazel in ſeinem wirklichen Sinne zu faſſen oder allegoriſch zu deuten iſt, ob ſich die Liebe, die es mit aller Gluth der Leidenſchaft beſingt, auf ein Weſen von Fleiſch und Blut, oder nach ſûfiſcher Weiſe auf die Gottheit bezieht. Orientaliſche Kunſtrichter neigen faſt immer

der letztern Ansicht zu; — unbefangene europäische Leser dagegen werden in vielen Fällen, und mit vollem Recht, der wörtlichen Auffassung den Vorzug geben, wie z. B. in den beiden folgenden Liedern der großen Panegyriker Châqânî und Mas'ûd bin Sa'd bin Salmân (siehe oben):

Neue Farben jeden Morgen mischest du mit jeder Hand,
Immerdar mit jedem Auge nährst du neuen Trübsalsbrand.
Wo du sitzest — hundert Tafeln schmückst du aus an jedem Ort;
Wo du aufstehst — hundert Städte wirfst du um in jedem Land.
Trittst du aus des Schleiers Hülle, öffnest du dein Lockenhaar,
Schlägst du unversehens Wunden und entschlüpfest dann gewandt.
Ganz beliebig weckst du Pein mir und verbirgst dich meinem Blick.
Willst du einmal Zwietracht säen, halte auch der Zwietracht Stand!
Deine Wimpern, sie vergießen Wasserströmen gleich mein Blut,
Leiden streust du auf das Haupt mir, wie aus Sieben Staub und Sand.
Siehst mein Blut du niederrinnen, sprichst du: „deines ist es nicht;"
Frage nur die Schelmenblicke, wem du dieses Blut entwandt.
Hast Châqânis Herz geraubt du und verstrickt in deinem Haar,
Hängst du seine Seele, fürcht' ich, auch an deiner Locken Band.

Erblickt' ich schöne Liebchen je, so seufzte ich im Herzen ach!
An dein Gesicht, wie Mondlicht hell, ward die Erinnerung mir wach.
Drang auf dem Wege durch das Aug' so oft dein Bild doch in mein Herz,
Daß breiten Pfad es sich gebahnt vom Aug' zum Herzen allgemach.
Und in mein Herz verstohlen schlüpft allnächtlich deines Auges Bild,
Als ob es für sich selber dort erwählt sein stetes Schlafgemach.
Weshalb, ach! hassest du so sehr mein armes Herz? strebt es doch kühn
Seit Jahren, daß in einem Mond wie du es Liebe sich entfach'.
Fort triebst du schon von deiner Thür Mas'ûd, der ohne Schuld, und doch
Stellst du noch jetzt durch deinen Wahn, daß schuldig er, ihm feindlich nach!

Zur höchsten Vollendung in Form und Inhalt gedieh das Ghazel unter der kundigen Hand des größten persischen Lyrikers, Schams-uddîn Muhammad Hâfiz aus Schîrâz, der sein langes, von äußeren Wechselfällen kaum berührtes Leben fast ausschließlich in den blühenden Rosengärten seiner so oft von ihm besungenen Vaterstadt verbrachte und dort 1389 (A. H. 791) im Vollgenusse eines unverwelklichen Dichterlorbeers starb.

Gerade wie 'Omar Chajjâm in seinen Vierzeilen, so hat auch er, aufgewachsen in den Lehren und Ausdrucksformen der Derwische, ihre hergebrachten Bilder und Gleichnisse, ihre ganze Gefühls- und Anschauungsweise benutzt, um in dem schillernden Gewande derselben den rein menschlichen Ideen von einem fröhlichen, sorgenlosen und unbekümmerten Natur- und Lebensgenuß Ausdruck zu leihen. Auch er feiert den alten Wirth der Weinschenke, den Pilgrim auf dem Wege zu diesem, Liebchens Lockenhaar, ihre cypressenschlanke Gestalt — aber sein Liebchen, sein Wein und seine Schenke sind, was auch immer die morgenländischen Erklärer dagegen vorbringen mögen, in den meisten Fällen in ihrem wirklichen Sinne zu fassen, und darin gerade liegt der hohe Werth seiner Dichtungen. Mag er immerhin hie und da, der herrschenden Richtung folgend, ein mystisches Lied zur Feier der Gottheit gesungen haben, das wahrhaft echt und tief Gefühlte in seinen Gedichten gilt der Erde und ihren Freuden. Feind aller mönchischen und klösterlichen Duckmäuserei und Heuchelei, fordert er durch seine im erhabensten Schwunge dahinfluthenden Verse die Menschheit zum Gottesdienste der Liebe und der — wohl verstanden — in Maß und Schranken bleibenden Weltlust auf, und die Saiten seiner Leier klingen wieder von den, zwar in ein heiteres, oft keckes Bildergewand gekleideten, aber nichtsdestoweniger tiefsten und gewaltigsten Ideen der Menschenwürde, des Freimuthes und der Freisinnigkeit, die gegen alles Zelotenthum unerbittlich zu Felde zieht. Sittenreinheit und Herzenslauterkeit, Geistesadel und Geistesgröße sind ihm das einzige des menschlichen Ringens Würdige hienieden, und mit derselben Wahrheitsliebe, Offenheit und unerschrockenen Kühnheit, mit der Sa'dî den Großen seiner Zeit seine eindringlichen Mahnungen zugerufen, geißelt auch er den Trug- und Scheinglauben seiner Zeit, unbekümmert um Neider, Schmäher und Hasser!

Das leuchtende Vorbild des Sängers von Schirâz feuerte während des achten, neunten und zehnten Jahrhunderts der Hidschra eine ganze Reihe von Dichtern an, es ihm im Ghazel gleich zu thun, und manche schöne Frucht reifte unter dem Sonnenstrahl begeisterter Nacheiferung. Nennenswerth sind unter diesen der noch vor Hâfiz um 1377 (A. H. 779) gestorbene Dschamâl-uddîn Salmân aus Sâwa, der sich auch in der Qaçîde und im Mathnawî hervorgethan; Kamâl Chudschandî, ein Freund des Hâfiz (gestorben um 1400, A. H. 803), Muhammad Schîrîn Maghribî, ein Freund Kamâls (gestorben zu Tabriz 1406, A. H. 809), und der schon als Nachahmer Nizâmîs und Sa'dîs genannte Kâtibî, von dem unter anderen das folgende reizende Liedchen stammt:

Als Nachts in's Stübchen Fackelglanz mir warf dein Mondesangesicht,
Da schmolz der Kerze Wachs und schien zu unsrem Kosen länger nicht;
Steigt meines Glückes Sonnenball doch stets empor am Himmelszelt,
Ziehst du des Schleiers Hülle fort von deiner Wange hell und licht.
Und nahst du einst dich meinem Staub — zum Fenster wird dein off'nes Aug',
Draus Paradiesesstrahlenglanz sich leuchtend um mein Grabmal flicht.
Nur Gnade ist es, daß du hier mich deinen Pagen hast genannt,
Du weißt es selbst nur allzuwohl, wie baar des Werths ich armer Wicht!
Mit Trommeln drum und Fahnen auf zum Liebesgau, o Kâtibî,
Still steht der Zeitlauf, da herein auf Erden meine Glückszeit bricht

Ferner Amîr Schâhî, aus der fürstlichen Familie der Sarbadârs von Sabzwâr (gestorben 1453, A. H. 857), und Amîr Saifî (gestorben 1466, A. H. 870), beide Sänger zartempfundener Oden, z. B.

Umsonst hab' ich der Liebe mich verbunden,
Umsonst für Schöne heiße Gluth empfunden;
Mein Herz verlor ich, tauschte Seufzer ein,
Und Rauch nur blieb — das Feuer ist verschwunden.
Ließ doch mein Arzt mich schon im Stich — nun wohl!
So ist dahin die Hoffnung, zu gesunden.
Dahin die Lust — und nur mein Delq* noch mahnt,

* Ein zerfetzter Büßerkittel.

Mein weinbespritzter, mich an süße Stunden.
Drum, Schâhî, tauch' in's eig'ne Blut den Dolch,
Könnt' bess'res er, als dich zum Tod verwunden?

Zieh den Schleier von der Wange, lockst du mich in deinen Bann,
Lüstet dich's nach meinem Blute — wozu frommt der Schleier dann?
Seit ich bang den Tag berechnet, der uns trennte, weiß ich's wohl,
Was mir droht bei jener Rechnung, rückt der letzte Tag heran.
Schling' ich nie mich doch als wirre Locke dir um's Angesicht,
Was verwirrt bei deinem Anblick denn so sehr mich armen Mann?
Wonnig träum' ich mir die Stunde, da du fragst: „Wie geht dir's? sprich!"
Und ich ganz noch sehnsuchtstrunken keine Antwort finden kann.
Ach, umsonst! dein Schmollen, Schmachten gab mir längst den Todesstoß,
Was nun nützt solch Schmachten, Schmollen — keckes Liebchen sage an!

Weiter verdienen der Erwähnung: Bannâ'î (gestorben 1512, A. H. 918), der auch ein romantisches Epos Bahrâm und Bihrûz gedichtet; Bâbâ Fighânî aus Schîrâz, gewöhnlich der „kleine Hâfiz" genannt (gestorben 1519, A. H. 925); Nargisî (gestorben 1531, A. H. 938); Lisânî (gestorben 1534, A. H. 941); Ahlî von Schîrâz (gestorben 1535, A. H. 942); Kalâmî aus Isfahân (gestorben 1569, A. H. 977), und sein Bruder Salâmî; ferner

Muhtascham Kâschî (gestorben 1588 A. H. 996) und Nau'î (gestorben 1610, A. H. 1019), der Verfasser des ergreifenden kleinen Epos von dem tragischen Ende einer Hindufürstin, die sich unter Kaiser Akbar mit ihrem verstorbenen Gemahl auf dem Holzstoß verbrennen ließ, unter dem Titel: Sûz u Gudâz oder Glühen und Schmelzen. — Unter den unmittelbaren Vorläufern des Hâfiz vom Ende des siebenten bis zur Mitte des achten Jahrhunderts der Hidschra ragen außer Amîr Fachr-uddîn Ibn Jamîn (gestorben um 1344 A. H. 745), der sich, außer durch seine Ghazelen, noch durch eine Reihe vortrefflicher Qit'ahs oder Bruchstücke (Gedichte mit Wegfall des ersten Reims) berühmt gemacht hat, besonders die beiden in Delhi geborenen Dichter Amîr Hasan und Amîr

Chusrau hervor. Der letztere, der 1325 (A. H. 725), zwei Jahre vor seinem Freunde Hasan starb, nimmt, wie schon früher einmal betont worden ist, unter allen persischen Poeten Indiens sowohl um seiner reichen Phantasie, seiner künstlerischen Gestaltungskraft und seines vorzüglichen Stils, als auch um des bedeutsamen historischen Werthes seiner Schriften willen unbedingt die erste Stelle ein. Fünf umfangreiche Diwâne, die Lieder seiner frühesten Jünglingszeit, seines ersten Mannesalters, seiner Vollreife, seines späteren Alters und seiner letzten Lebensjahre enthaltend, bezeugen die Vielseitigkeit seines lyrischen Talentes, neun Mathnawîs seine Meisterschaft auf epischem Gebiete. Ein einziges seiner Ghazelen mag hier zur Probe angeführt werden:

Darf mein Blick auf ihrer Schönheit ruhn, o sel'ge Morgenzeit,
Glück des Himmels, schwebt vorbei mir jene mondesgleiche Maid!
Wie ergeht mir's, wenn ich sterbe, weil ihr Anblick mir versagt?
Und doch! einen Augenblick nur sie zu sehn, ist schlimm'res Leid.
Schau von fern ich nur ihr Antlitz, geht mir's wie dem Ketzer wohl,
Winkt von Weitem ihm das Eden, flammt die Hölle ihm zur Seit.
Eh nicht auf der Leichenwegkost tief im Staub das Haupt mir ruht,
Hängt am Staube deiner Schwelle treu mein Haupt in Ewigkeit.
Sprich nicht, Freund: „Laß eitlen Gram doch!" tief im Herzen steckt der Pfeil;
Was denn frommt's, bist du den Dorn auch aus dem Fuß zu ziehn bereit?

Vier unter den neun Mathnawîs verherrlichen zeitgenössische Ereignisse unter der Regierung 'Alâ-uddîn Muhammad Schâh Childschîs, Kaisers von Delhi (1296—1311), seines Vorgängers Firûzschâh, und seines Nachfolgers Qutbuddîn Mubarakschâh, nämlich Miftâh-ulfutûh oder der Schlüssel der Siege, Qirân-ussadain oder die Vereinigung der beiden Glücksgestirne, Nuh Sipihr oder die neun Sphären, und die Liebesgeschichte von Chisrchân und Duwalrânî; die andern fünf sind die erste vollständige Nachahmung der sogenannten Chamsah (des „Fünfers") d. h. der

fünf erzählenden Dichtungen Nizâmîs. Als nächster Bewerber um den Siegeskranz im Epos trat Chwâdschû Kirmânî (gestorben 1352, A. H. 753) auf, unter dessen fünf Mathnawîs Humâi und Humâjûn, die Liebesabenteuer des Prinzen Humâi von Zamîn Châwar mit der chinesischen Prinzessin Humâjûn, sich die größte Anerkennung errungen hat, aber sein Ruhm ward weit in den Schatten gestellt von dem des letzten klassischen Dichters der persischen Literatur, Nûr-uddîn Abdurrahmân Dschâmî (1414—1492, A. H. 817—898), der noch einmal in seiner Persönlichkeit, wenn auch nur in matterem Abglanz, alle die großen Eigenschaften seiner Vorgänger, die ethische Größe Sa'dîs, den erhabenen Mysticismus Dschalâluddîn Rûmîs, den süßen Wohlklang des Hâfiz und die tief tragische Gewalt Nizâmîs, zusammenfaßte, und neben drei Dîwânen und zahllosen, hauptsächlich çûfischen Prosawerken den Haft Aurang oder die sieben Throne (eine Anspielung auf das Sternbild des großen Bären), d. h. sieben Mathnawîs, verfaßte: Silsilat-uzzahab oder die Goldkette, Salâmân und Absâl, Tuhfat-ulahrâr oder das Geschenk an die wahrhaft Freien, Subhat-ulabrâr oder den Rosenkranz der Gerechten, Jûsuf und Zalichâ, Lailâ und Madschnûn, und das Weisheitsbuch Alexanders, Chiradnâma-i-Iskandarî, von denen die letzten fünf den Orientalen als vorzüglichster „Fünfer" seit Nizâmî gelten. Viele spätere Dichter folgten den Spuren Dschâmîs mehr oder minder erfolgreich nach, so sein eigener Neffe Hâtifî, Hilâlî und andre mehr, deren schon in diesen Blättern verschiedentlich gedacht worden ist. Aber alle ihre Bemühungen vermochten der mehr und mehr um sich greifenden Geschmacksverderbniß auf die Länge keinen Einhalt zu thun, und nur an den Höfen der Mongolenkaiser Indiens, vor allem an dem des unvergleichlichen, seiner Zeit um Jahrhunderte vorauseilenden Akbar (1556—1605,

A. H. 963—1014) blühte der perſiſchen Dichtkunſt noch ein kurzer, aber an herzerquickenden Schöpfungen reicher „indiſcher Sommer". Akbars Sängerkreis, der lebhaft die Erinnerung an die Tafelrunde des großen Ghaznawiden Mahmûd wachrief, ſchloß eine Menge tüchtiger poetiſcher Kräfte in ſich, unter denen wir nur die drei bedeutendſten hervorheben wollen: Ghazâlî aus Maſchhad (geſtorben 1572, A. H. 980), 'Urfî aus Schîrâz (geſtorben 1591, A. H. 999), dem wir ſchon als Verfaſſer eines Farhâd und Schîrîn begegnet ſind und der ſich außerdem durch vorzügliche Qaçîden bekannt gemacht hat, und Scheich Abulfaiz, mit den beiden Dichternamen Faizî und Fajjâzî (1547—1595, A. H. 954—1004), der an tiefer Gelehrſamkeit und künſtleriſcher Geſtaltungskraft alle ſeine Zeitgenoſſen weit überragt. In Epik, Lyrik und Epigrammatik hat er Bleibendes geſchaffen; in erſterer iſt neben anderen Mathnawîs beſonders die reizende Nachdichtung der berühmten Epiſode des indiſchen Mahâbhârata, Nal und Daman (Nala und Damajanti) hervorzuheben; in den beiden letzteren, beſonders in den wie von einem neuen Lebenshauch durchdrungenen Rubâ'îs ſpiegelt ſich Akbars begeiſterter Sonnendienſt, jene neue Religion der Duldung und Menſchenliebe, die der große Kaiſer für ſich und ſeine vertrauteſten Geſinnungsgenoſſen ins Leben gerufen, in tauſend Farbenbrechungen wieder. Seit Faizîs Tod hat es zwar noch manche perſiſche Poeten in Indien gegeben, aber keinen, der irgendwie neue Bahnen eingeſchlagen oder über das gewöhnliche Mittelmaß hinausgereicht hätte, höchſtens den versgewandten 'Abdulqâdir Bîdil (geſtorben 1721, A. H. 1133), den als Literarhiſtoriker, Lyriker und Satyriker thätigen Scheich 'Alî Hazîn (geſtorben 1766, A. H. 1180) und den unglücklichen Kaiſer von Delhi, Schâh 'Âlam (geblendet 1788, geſtorben 1806) ausgenommen, der unter dem Namen Âftâb manche zum Herzen ſprechende

Lieder und ergreifende Klagen über sein trauriges Geschick gedichtet. Im eigentlichen Persien ist während der letzten drei Jahrhunderte die Poesie ebenfalls mehr und mehr in die Breite gegangen und hat in gleichem Maße an Tiefe und Originalität verloren. Unter den zahllosen Dichternamen, die uns die einheimischen Literarhistoriker überliefern, sind, außer den schon gelegentlich namhaft gemachten Epigonen, von wirklicher Bedeutung vielleicht nur Zulâlî, der Verfasser eines sehr beliebten Epos Mahmûd und Ajâz (1615, A. H. 1024); Ça'ib (gestorben 1677, A. H. 1088), der als Schöpfer eines neuen Stils in der Lyrik gepriesen wird; Hâtif aus Isfahân (gestorben um 1785, A. H. 1200), und Naschât, der im Jahr 1813 Minister der auswärtigen Angelegenheiten in Teheran unter Fath 'Alî Schâh war. Die beiden Letztgenannten haben eine Reihe zarter und geschmackvoller Ghazelen verfaßt, die an die besten älteren Muster erinneren; und daß es auch in dem Persien unserer Tage an solchen gewandten An- und Nachempfindern, besonders auf dem Gebiete der Spruchdichtung nicht fehlt, dafür liefert die interessante Studie von Brugsch: „Die Muse in Teheran" hinreichende Belege.

In denkwürdigem Gegensatze zu diesem Niedergange wahrhaft schöpferischer Kraft auf epischem, lyrischem und didaktischem Gebiete steht der, wenn auch langsame, so doch unverkennbare Aufschwung einer neuen Dichtungsgattung, der dramatischen, die sich gerade seit dem Anfang dieses Jahrhunderts im modernen Irân Bahn gebrochen. Wie das griechische Drama und die Mysterien des Mittelalters, so hat auch die Ta'zieh oder das persische Passionsspiel — denn diesen Charakter tragen vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, die bisher verfaßten Stücke im Reiche des Schâhs — ihren Ursprung in einer rein religiösen Handlung, die seit Jahrhunderten während der ersten zehn Tage des Monats Muharram festlich begangen worden

iſt — in dem Abſingen von Trauerchören zum Gedächtniß des tragiſchen Schickſals, dem das Haus ʿAlîs, des vierten Chalifen und Nationalhelden der ſchiʿitiſchen Perſer, zum Opfer gefallen. Vor allem iſt es die ergreifende Leidensgeſchichte von ʿAlîs Lieblingsſohne Huſain und ſeiner Familie, dieſen in der Schlacht von Karbalâ 680 (A. H. 61) gegen den grauſamen Omajjaden Jazîd gefallenen Märtyrern, die dem dichtenden Volksgeiſte — denn bisher kennt man noch keine individuellen Theaterdichter — eine Fülle echt dramatiſchen Stoffes zugeführt, und Stücke wie die „Hochzeit des Qâſim", der „Tod Huſains" und die „Chriſtenmaid" enthalten neben manchen Sonderlichkeiten Szenen voll erſchütternder Tragik. Es herrſcht in ihnen derſelbe warme und innige Gefühlston, dasſelbe rein menſchliche Intereſſe, wie z. B. im Oberammergauer Paſſionsſpiel; es iſt ihnen aber auch ein ſtark patriotiſches Element beigemiſcht; und da ſich neuerdings der Kreis der Stücke bedeutend erweitert hat und verſchiedene, von der urſprünglichen Leidensgeſchichte faſt ſchon ganz abgelöſte Stoffe in denſelben hineingezogen worden ſind, ſo kann man ſich der Hoffnung auf eine ſtetige Fortentwickelung der Taʿzieh zu einem nationalen Kunſtdrama, falls nicht äußere Einflüſſe lähmend darauf einwirken, wohl mit gutem Grunde hingeben!

Die kurze Skizze der ſchönen Literatur, d. h. der eigentlichen Nationalliteratur Perſiens iſt hiermit abgeſchloſſen; die Literatur im weiteren Sinne, die wiſſenſchaftliche und gelehrte, liegt außerhalb des Bereiches dieſer Arbeit, und wir wollen zum Schluß nur noch einen kurzen Blick auf diejenigen Zweige derſelben werfen, die entweder auf der Grenzſcheide von Poeſie und Proſa ſtehen, oder der Aneignung und Nachbildung fremder Dichterwerke gewidmet ſind. Eine ungemein reiche und dankenswerthe Thätigkeit hat der iraniſche Geiſt ſeit Balʿamîs Tabarî-Ueberſetzung (ſiehe oben) auf hiſtoriſchem Gebiete entwickelt,

und wenn auch den Perſern, wie den meiſten Orientalen, der wirklich kritiſche Sinn mangelt, und ein blumenreicher gekünſtelter Stil mit ſeinem Rankengewirr oft die erzählten Thatſachen ſelbſt ungebührlich überwuchert, wie z. B. in den großen Univerſalgeſchichten von Ḥâfiẓ Abrû (geſtorben 1430, A. Ḥ. 834), Mîrchond (geſtorben 1497, A. Ḥ. 903) Chwândamîr (geſtorben 1534, A. Ḥ. 941), dem bis 1592 (A. Ḥ. 1000) reichenden Ta'rîch-i-Alfî, und den Spezialgeſchichten Dſchuwainîs (geſtorben 1283, A. Ḥ. 681) über Dſchingîzchân und ſeine Nachfolger, Waṣṣâfs über die Mongolenherrſcher von Ḥulâgû bis Abû Sa'îd, vollendet 1328, A. Ḥ. 728), Scharaf-uddîn Jazdîs und 'Abdurrazzâqs über Timûr und ſeine Nachfolger (das erſtere 1425, A. Ḥ. 828, das letztere um 1470, A. Ḥ. 875 vollendet), ſo enthalten ſie doch beſonders da, wo die Verfaſſer zeitgenöſſiſche Ereigniſſe berichten oder beglaubigte Zeugniſſe früherer Zeiten in ihre Darſtellung verweben, für den modernen Forſcher eine Fülle des werthvollſten Stoffes. Das gilt hauptſächlich von den zahlloſen perſiſchen Werken über indiſche Geſchichte, die von der erſten muhammadaniſchen Eroberung dieſes Landes unter den Ghaznawiden bis zur Befeſtigung der engliſchen Macht eine ununterbrochene Kette hiſtoriſcher Ueberlieferung bilden. Nicht minder wichtig ſind die ausführlichen Tadhkiras oder Biographien großer Poeten und ṣûfiſcher Meiſter, die mit 'Aufîs ſchon mehrfach genanntem Lubâb-ulalbâb beginnen und mit dem 3148 Dichternamen nebſt Lebensſkizzen und poetiſchen Auszügen enthaltenden Machzan-ulgharâ'ib oder Schatzkammer der Merkwürdigkeiten (vollendet 1803, A. Ḥ. 1218) abſchließen. Ein ganz eigenartiges Gebiet nehmen die großen Sammlungen urſprünglich indiſcher Märchen und Volkserzählungen ein, vor allem das Sindbâdnâma (Syntipas oder die ſieben weiſen Meiſter), zuerſt von dem Dichter Azraqî (geſtorben 1133,

A. H. 527) persisch bearbeitet; das Tûtînâma oder Papageienbuch, von Zijâ-uddîn Nachschabî 1330 (A. H. 730) in die persische Literatur eingeführt; die unter dem Namen Kalilah und Dimnah bekannten Fabeln des Bidpai, deren schon unter Rûdagî Erwähnung gethan worden ist, und die nach ihm von Naçr-ullâh bin Muhammad um 1144 (A. H. 538—539), von Husain al-Wâ'iz al-Kâschifî (gestorben 1504, A. H. 910) in seinen berühmten Anwâr-i-Suhailî oder Lichtern des Canopus, und zuletzt von Abulfazl bin Mubârak, dem großen Minister Akbars und Bruder des Dichters Faizî im 'Ijâr-i-Dânisch 1588 (A. H. 996) persisch bearbeitet worden sind; und die 32 Thronerzählungen, Singhâsan Battîsî, die ebenfalls unter Akbar von 'Abdulqâdir Badâ'unî zum ersten Mal in die Sprache Irâns übertragen wurden. Akbars erleuchtetem Geist verdankt überhaupt der persisch redende Orient die Kenntniß so mancher Meisterwerke der Sanskrit-Literatur; die großen Nationalepen der Inder, das Mahâbhârata und Râmâjana, das Baghawad-Gitâ, das Joga-Vâsischtha und andere wurden auf seinen Befehl und unter Leitung Abulfazls, Faizis und Badâ'unis ins Persische übersetzt, und diesen folgten später die Purânas und Upanischads nach, um die sich besonders der unglückliche Prinz Dârâ Schikûh, der von seinem bigotten Bruder, Kaiser Aurangzîb, 1659 (A. H. 1069) getödtet wurde, verdient gemacht hat.

(194) Druck von J. F. Richter in Hamburg

Princeton University Library
32101 077697769